LAVAL CHRISTIAN

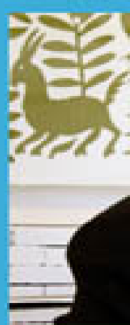
DARDOT PIERRE

EDICIÓN A CARGO DE

BERENGUER ENRIC







EL SER NEOLIBERAL

#HombreEconómico #Neoliberalismo #DigitalCapitalism #Transhumanismo #NuevaSubjetividad #SaludDemocrática #Común #ProlongaciónDeLaVidaBiológica

gedisa

LAVAL CHRISTIAN

DARDOT PIERRE

EDICIÓN A CARGO DE

BERENGUER ENRIC





EL SER NEOLIBERAL

#HombreEconómico #Neoliberalismo #DigitalCapitalism #Transhumanismo #NuevaSubjetividad #SaludDemocrática #Común #ProlongaciónDeLaVidaBiológica

gedisa

Chistian Laval
y Pierre Dardot

EL SER NEOLIBERAL

DIÁ*logos*

SERIE

DIÁ*logos*

MARRAMAO GIACOMO
ARROYO FRANCESC

CYRULNIK BORIS
CAPDEVILA CARLES

TAYLOR CHARLES
BERNSTEIN RICHARD J.
GAMPER DANIEL

ARGULLOL RAFAEL
MONMANY MERCEDES

EL SER NEOLIBERAL

Christian Laval
y Pierre Dardot

Edición a cargo de Enric Berenguer

gedisa
editorial

Imágenes y diseño de cubierta: Eduardo Corria

Corrección: Marta Beltrán Bahón

Primera edición: octubre de 2018, Barcelona

Avda. Tibidabo, 12, 3º
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

Preimpresión: Editor Service, S.L.
http://www.editorservice.net

e-ISBN: 978-84-16919-01-7

Después...

Enric Berenguer

Pierre Dardot y Christian Laval son autores de algunas contribuciones muy significativas a debates importantes de nuestro tiempo. En el año 2013 publicaron su *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la racionalidad neoliberal* (Gedisa), en 2015 *Común. Ensayo sobre la revolución del siglo XXI* (Gedisa) y en 2017 *La pesadilla que no acaba nunca* (Gedisa).[1]

En la primera de estas dos obras, llevaron a cabo un exhaustivo análisis del neoliberalismo, entendido no como una ideología, sino como una racionalidad que se impone más allá de las ideologías políticas explícitas, a través de una serie de supuestos compartidos por la mayoría de partidos con representación parlamentaria en Europa. Por otra parte, mostraron de un modo muy preciso que las bases mismas del proyecto europeo contienen premisas neoliberales desde su origen. En consecuencia, la Unión Europea se ha convertido en uno de los vectores fundamentales de la lógica neoliberal, con la complacencia de los partidos de lo que en su día constituyó la izquierda socialdemócrata. Por otra parte, basándose en buena medida en los análisis de Michel Foucault, así como en algunos elementos tomados del psicoanálisis, Laval y Dardot plantean que el modo de producción económico neoliberal es inseparable de la producción de una subjetividad de un nuevo tipo. Esto los lleva a otorgar un lugar importante al examen de los síntomas contemporáneos, efecto de la imposición de nuevas metáforas en la concepción de la vida, sin dejar de lado ningún aspecto de la intimidad.

En cuanto a la segunda de estas obras, se puede decir que aborda el examen de los intentos que, en torno a la noción de «lo común», han

constituido en los últimos años los intentos más serios de responder a la revolución neoliberal con un nuevo discurso. De este último puede decirse que trata de ir más allá de ciertos callejones sin salida históricos en los que las políticas de izquierdas quedaron atrapados. Se trata de un examen que no ahorra críticas, puesto que a su modo de ver el uso de la noción de «común» se hace a menudo sin un suficiente análisis de sus condiciones para un uso propiamente político, que ellos desearían revolucionario. Por un lado, muestran de un modo esclarecedor los límites de los análisis de Negri y Hardt (en particular, su forma de concebir el «capitalismo cognitivo» y su dinámica); por otro, señalan que muchas veces la noción de lo común queda impregnada de un naturalismo que la hace confusa y que corre el riesgo de hacerla poco eficaz en muchos debates fundamentales.

Es de destacar que Dardot y Laval, filósofo el uno de formación, profesor de sociología el otro, ponen en práctica constantemente algo que constituye una característica de su forma de pensar y de su forma de concebir los temas de los que se ocupan: buscan la conversación, el debate, las aportaciones más diversas. Porque consideran que la formas académicas habituales, el encierro en campos estancos del saber, no es adecuado para pensar la complejidad de los problemas cruciales de nuestro tiempo.

La lectura de *La nueva razón del mundo* y, en particular, el énfasis que allí se hace en la producción de una nueva subjetividad como elemento clave de la propagación del neoliberalismo me interesó particularmente. Tanto más por la referencias breves aunque significativas a Jacques Lacan. Referencias que, por otra parte, tienen la originalidad de provenir de una lectura directa, no filtrada por la interpretación y el uso que Žižek ha hecho de algunos términos lacanianos.

¿A qué viene una conversación entre un psicoanalista, un sociólogo y un filósofo? Y una conversación, además, en la que cada uno se permite hablar de cosas que supuestamente corresponden al ámbito de los otros. Como el lector podrá comprobar, el terreno que se explora en este diálogo cruza incesantemente las fronteras entre las disciplinas, porque las disciplinas, académicas o no, son incapaces de captar adecuadamente la gran

complejidad del mundo actual, de toda una serie de fenómenos que van desde los detalles más aparentemente insignificantes de lo cotidiano hasta las catástrofes que de vez en cuando nos hacen despertar —aunque sólo sea un rato—. En efecto, el mundo se ha vuelto mucho más complejo e impredecible, y muchos de los dogmas que durante años parecían inconmovibles han quedado desmentidos, a veces en un abrir y cerrar de ojos.

Hoy en día, los hombres y las mujeres de Europa y América viven en una alerta constante. Y muchas de las preocupaciones más abiertamente manifestadas se refieren a la esfera de lo económico y lo político. Esto es así, en gran parte, porque estos dos ámbitos de la vida en común se encuentran entre aquellos en los que muchos conocimientos, predicciones, teorías que se amparaban en pretensiones supuestamente evidentes y muy científicas, se han visto desmentidas como lo que eran: ilusiones, creencias.

Y una de las constataciones que se va imponiendo a todo aquel que trata de orientarse en un mundo declaradamente confuso es que la definición misma de lo político y de lo económico, de sus límites y de sus formas, debe ser replanteada. Las instituciones que parecían intocables de la democracia occidental han demostrado ser frágiles, sometidas a fuerzas muy superiores, que son además fuerzas oscuras, resurgidas de una historia de la humanidad que parecía superada para siempre.

En esta búsqueda de una redefinición de lo político, en particular de una extensión de su ámbito, Christian Laval y Pierre Dardot han planteado cosas que necesariamente llaman la atención de un psicoanalista. En particular, la importancia que dan en sus análisis del neoliberalismo a lo que consideran la «producción» de un nuevo sujeto. Esto significa que los cambios subjetivos que podemos verificar en los hombres y las mujeres de nuestro tiempo, cambios en nuestras formas de vivir, pero también en nuestras formas de sufrir, no son meras consecuencias o efectos secundarios de un sistema. Por el contrario, la producción de esta subjetividad es un elemento fundamental en la reproducción y en la extensión del mismo. Para decirlo brevemente, el nuevo sujeto asume en sí y por sí mismo los objetivos y los

funcionamientos del sistema, se convierte en uno de los agentes principales de su extensión.

Desde esta perspectiva, no se trata de pensar que hay un modo de producción, por decirlo en términos marxistas, que tiene sus consecuencias en formas de consciencia más o menos alienadas. Sino de que un modo de subjetividad, un modo de vida, es lo esencial del modo de producción, así como la clave de que se imponga a nivel planetario.

En sus trabajos, Laval y Dardot hacen un uso intensivo de referencias intelectuales que no son siempre nuevas, pero que siguen siendo novedosas, porque revelan ahora todo su potencial de predicción, y que ya en su momento habían mostrado que lo político y la subjetividad eran campos inseparables, aportando además a este respecto elementos de análisis que siguen siendo plenamente operativos a día de hoy. Terreno éste de un diálogo peculiar, con muy pocas referencias explícitas, entre Foucault y Lacan, al que se han ido sumando luego, sabiéndolo o sin saberlo, toda una cohorte de pensadores que nos son contemporáneos. Diálogo que prosiguen también a su manera, por particular intensidad, estos dos lectores atentos, Dardot y Laval, que son además excelentes lectores de Marx. Es decir, que leen a Marx en serio, al pie de la letra, atravesando con éxito el velo de las interpretaciones sesgadas de su obra, acumuladas a lo largo de décadas de malentendidos, unos más interesados que otros. Y que, en este sentido, no dudan en formular críticas agudas y fuertes contra ciertos aspectos del pensamiento de Marx, planteando así condiciones para una verdadera actualización. No se trata de «abandonar el marxismo» o «seguir siendo marxista», como si de fidelidades o identidades se tratara, sino de decir claramente en qué consiste lo uno o lo otro.

En el fondo del debate, resuena algo que define a nuestra época: el desenmascaramiento de toda una serie de malos usos de una ideología cientificista, que no es lo mismo que la ciencia. Así como de una larga retahíla de promesas que han acabado mostrando ser, o puramente falsas o puras ilusiones. Finalmente, ahora queda claro para cualquiera que quiera verlo, que eran y siguen siendo otros tantos elementos de un dispositivo

productor de conformidad y de sometimiento a una forma de vida que se plantea siempre como la única posible. Esto nos permite denunciar las partes esenciales de un sistema de gobernanza en el que ciertas burocracias de Estado han impuesto, en alianza con fuertes poderes supranacionales, sus formas de control y segregación, que alcanzan a esferas de la vida que hasta hace poco escapaban a la lógica destructiva del mercado. Lo que se llama Salud Mental, por ejemplo, es entonces una zona importante de la extensión del campo de batalla —parafraseando aquí a Houllebecq—. Pero hay muchas otras.

En la lucha contra las nuevas formas de dominación, que se disfrazan hábilmente para adoptar apariencias benignas, son bienvenidas nuevas alianzas, que son necesarias porque los frentes de esta lucha política son complejos, inesperados, a veces se expresan en cosas que al observador inatento le pueden parecer secundarias. Por ejemplo: las normativas férreas que se quieren imponer en la supuesta lucha contra el TEA (autismo) o el TDAH; la anulación de toda idea del sujeto al promover ficciones de nuevas enfermedades, cada vez más numerosas o extendidas, que fijan a las personas a falsas identidades y les dan destinos prefijados; la destrucción de los dispositivos clásicos de salud mental al aplicar protocolos mecánicos que borran toda consideración de la subjetividad, empeorando lo que de por sí ya era problemático; la aplicación de falsos criterios económicos al cuidado y al descuido de la salud de las poblaciones; las medidas de austeridad que vacían de recursos dominios fundamentales en la construcción de lo común de una sociedad (como la educación); la aplicación ciega de leyes de gestión provenientes del mundo de la empresa a todos los ámbitos de lo social y de la vida personal; la imposición de formas de hablar y de ciertas prácticas que se imponen como indiscutibles, como ineludibles, para traducir lo vivo de la vida a una jerga y a un modo de hacer empresarial… en todo ello hay un hilo conductor, que es la imposición de lo que Dardot y Laval llaman acertadamente una racionalidad, una forma de pensar y de hacer el mundo y una definición de lo humano.

Esta lógica férrea sólo puede ser combatida con un particular sentido del detalle. Con análisis pormenorizados que nos permiten ver que no hay ninguna lucha que sea secundaria. Desde aquellas que se libran en lo cotidiano de la empresa y de la familia, o las que se producen en las instituciones de la política parlamentaria, como la que cada uno lucha solo por su forma de vida.

En todo ello, las palabras son fundamentales. El campo de batalla es, ante todo, un discurso que se trata de imponer por todos los medios, de tal manera que las formas de hablar, las etiquetas y las metáforas son elementos esenciales de lo que está en juego. Elementos sutiles, que hacen que lo más fácil sea dejarse llevar, hacerse cómplice. Se empieza hablando esa lengua y se acaba viviendo de una manera determinada: eso es una definición simplificada de la biopolítica.

Desenmascarar este discurso, que ha venido imponiendo su neolengua desde hace décadas, es una tarea a la que no sólo sociología, filosofía y psicoanálisis están convocados. Lo están también todas las formas del pensamiento y del arte. Cualquiera lo está desde su experiencia, desde su saber particular, también desde las formas específicas de su malestar, su malestar en la civilización.

Finalmente, tras examinar toda esta maquinaria de discurso que se propaga en nuestro día a día y que toma forma en decisiones políticas, laborales, personales, que inunda las redes sociales, tiene uno la impresión de que se trata de una gran fantasmagoría. Una especie de «Second Life», dispositivo virtual en el que, más que vivir, se cree vivir. Porque, mientras que es bien cierto que todo este aparato tiene consecuencias claras, a veces muy duras, sobre la vida más material de las personas, por otra parte es también un discurso vacío, cuya lengua en el fondo no dice nada sobre lo más real de cada ser humano, no lo toca verdaderamente.

Cuando todo ese murmullo de fondo, que a veces es estruendo, calla por un instante, entonces queda al desnudo aquello de la vida de cada cual que no tiene nada que ver: ni con las formas de felicidad que se le proponen, ni con las autosuperaciones que se le imponen. Cuando cada uno se puede

separar de esa red de palabras, o quizás de esa nube, descubre que todo ello tiene muy poco de real, no toca lo más propio de su modo de ser y existir.

Para que esta separación sea posible —ni que sea en algunos instantes privilegiados— necesitamos brújulas, dispositivos que nos permitan desmontar ilusiones en las que quedamos atrapados. Diálogos como éste tienen que proseguir y multiplicarse.

Necesitamos salir del «selfie imposible» en el que nos confina cierto discurso contemporáneo, que hace que *olvidarse* sin remedio sea quizás más fácil de lo que haya sido nunca en la historia de la humanidad. O quizás igual, pero en todo caso éste es el que hoy que nos concierne a nosotros.

Notas:

1. Otro título relevante de estos autores, publicado también en la Editorial Gedisa, en 2017: *La sombra de Octubre (1917-2017)*.

El ser neoliberal

ENRIC BERENGUER: He pensado en plantearles una serie de preguntas. Se trata de preguntas que me hago a mí mismo también. Y hay que decir que comparto algunos de los análisis que ustedes hacen. Leí con mucha atención su libro *La nueva razón del mundo*,[2] pero antes de hacerlo ya conocía sus trabajos sobre Jeremy Bentham, que me interesaron mucho. Hay algo en el análisis que hacen del concepto de ficción que a mi modo de ver está muy presente en el desarrollo de este libro, pero también en su otra obra, *Común*.[3]

Y esto me interesa también porque, como ya saben, Jacques Lacan hizo cierto uso de ese concepto. Ustedes mismos citan a Lacan, creo recordar que *La ética del psicoanálisis*[4] y también una referencia más tardía, en la que él habla específicamente de «discurso capitalista».[5] Y quizás yo les podría recomendar que leyeran también otros desarrollos de Lacan, que tienen relación con el concepto de ficción. Por ejemplo, la noción de «semblante»,[6] en particular el uso que hace de ella en el marco de la teoría de los discursos. En todo caso, lee en profundidad a Bentham y da toda su importancia a su concepto de ficción. He aquí, por tanto, algo que me gustaría comentar con ustedes: el alcance de la noción de ficción en sus análisis acerca del mundo contemporáneo.

Pero antes quisiera plantear otras cosas, a propósito de las consecuencias a largo plazo de la ciencia y del capitalismo en la cultura, en el marco del neoliberalismo. En particular, las consecuencias sobre la definición misma de lo que es humano. Me parece que, como ustedes muestran de forma muy convincente, el neoliberalismo ha sido capaz, verdaderamente, de hacer uso de ciertas tendencias profundas de la civilización occidental. No sé si

estarían de acuerdo conmigo en este punto, pero me parece que el «genio» del neoliberalismo —¡por evocar a Chateaubriand!—[7] ha consistido en comprender algo de la modernidad y de la posmodernidad, de cómo funciona todo eso. Ello lo convierte en un enemigo formidable para quienquiera que desee enfrentarse con él. Destacaría en este punto una expresión que me ha parecido muy elocuente de *La nueva razón del mundo*: «la jaula de acero».[8]

Se puede decir que el discurso de la ciencia, a partir del siglo XVII, sirvió para desarrollar toda una nueva idea de la naturaleza y, a partir de ella, de la naturaleza humana. En sus trabajos sobre Bentham,[9] usted mostró, Christian, que hubo todo un desarrollo que permitió la aplicación eficaz del discurso de la ciencia al discurso jurídico y a la economía. En aquel momento surgió una nueva definición del hombre, hombre que es en buena medida el hombre económico.

Me pregunto, y les pregunto a ustedes, si nos estamos acercando ahora a los límites, a las paradojas, quizás incluso al final de esta definición, con todo lo que actualmente adopta la forma de lo que se ha venido en llamar «posthumano». A propósito de esto, quiero hacerles una pregunta: si el discurso de la ciencia y el capitalismo partieron de —o sostuvieron— cierto presupuesto sobre la naturaleza humana, ¿acaso hoy en día nos acercamos al fin de la definición de lo que durante toda una época era considerado humano?

¿Cuáles son, en su opinión, las consecuencias de esto? Ustedes mencionan en algún lugar a Fukuyama, que también trata este problema, en particular en *Nuestro futuro posthumano*.[10] Entonces, ¿qué opinan?

CHRISTIAN LAVAL: ¡La conversación empieza muy bien! Pone el listón muy alto, o muy profundo, que es lo mismo. Quisiera empezar retomando la referencia que hace usted a Lacan, que es en efecto muy importante para nosotros en muchos aspectos, aunque aparentemente citamos mucho más a Michel Foucault[11] que a Jacques Lacan. Pero a usted no le ha pasado desapercibido.

En el origen de nuestro trabajo hay toda una serie de interrogantes que conciernen al hecho de que el propio hombre se inventó a sí mismo y se produjo como una ficción, o bien, podríamos decir, al hecho de que cierto tipo de hombre fue inventado históricamente a partir de un discurso de la ciencia. Una de nuestras iniciativas ha consistido en tomarnos en serio lo que se entiende por utilitarismo, liberalismo o neoliberalismo. Tomárnoslo en serio significa que no hay que concebirlos, de un modo general o demasiado simple, como ideologías que puedan ser fácilmente descartadas, o como no sé qué revelación científica que anularía todos los errores que hasta ahora se habían cometido sobre la «naturaleza humana». Menos aún debemos tomarlos como políticas económicas que puedan ser suprimidas de golpe, rápidamente, ya sea por una grave crisis económica y financiera, ya sea mediante una gran movilización social.

Lo que se llama utilitarismo, liberalismo o neoliberalismo, lo tomamos como hechos sociales, movimientos históricos, procesos profundos y de larga duración que transforman la sociedad y transforman al ser humano. Por eso nos tomamos muy seriamente, por ejemplo, el hecho de que el utilitarismo de Bentham —y anteriormente y de un modo más amplio todo lo que se dibuja a partir del siglo XVII en el discurso económico— definió una nueva figura del hombre, una figura antropológica particular: el «hombre económico». Esta figura nació de un discurso que explica cómo funciona lo humano, que concibe al hombre como una pequeña máquina de placer y de padecimiento, un ser de cálculo que es gobernado en todas las cosas por su interés y que, por este mismo motivo, es gobernable a través de dicho interés. Esta invención de la ficción del hombre económico fue el cimiento y el marco para justificar y promover lo que más tarde se llamó capitalismo. Lo cual es muy distinto de las explicaciones clásicas, como las de Marx, sobre el nacimiento del capitalismo, ya que significa que el capitalismo tiene fundamento antropológico en un sentido muy preciso del término: se basa en un régimen de ficciones que concierne, en primer lugar, al ser humano mismo. Y este régimen de ficciones, que sitúa en su centro a

un hombre calculador de su interés, encuentra su referencia en una ciencia del hombre que quiere rivalizar con la ciencia de la naturaleza.

A esto añadiría que debemos tomarnos muy en serio el derecho, lo cual no siempre ocurre entre quienes trabajan sobre la historia del capitalismo. El orden jurídico se basa en un régimen y en una reserva de ficciones que permiten organizar las relaciones humanas, las cuales permiten definir lo que es un sujeto, su relación con los objetos. Esto nos condujo, por ejemplo, a atribuir a la propiedad un lugar del todo fundamental, como relación entre sujeto y objeto, en la génesis y el desarrollo del capitalismo.

Si bien el utilitarismo es un momento muy importante en la historia —cosa que Lacan, precisamente, advirtió perfectamente— no podemos detenernos en esta especie de arqueología del hombre económico. Nos ha parecido importante mostrar de qué modo el liberalismo del siglo XIX y el neoliberalismo del siglo XX habían evolucionado, cómo al mismo tiempo habían mantenido y transformado el fundamento utilitarista.

En el fondo, la cuestión es saber si lo que hay hoy en día, eso con lo que nos enfrentamos, es aún el hombre económico benthamiano. En ciertos aspectos sí, porque evidentemente vemos que el cálculo, la cuantificación, se expanden por todas partes. Nunca tanto como hoy había sido la economía política lo fundamental del discurso sobre la sociedad y sobre el hombre. Son los economistas quienes sostienen el discurso dominante y pretenden determinar los medios y los fines legítimos de la acción pública, así como de la conducta privada.

Pero al mismo tiempo, mientras que el hombre económico permanece como fundamento de la economía neoclásica, se comprueba que ha habido un deslizamiento, que se produjo un poco antes y sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial y que podríamos llamar la invención del «hombre empresa». Esta figura renovada del hombre económico, esta nueva ficción, es diferente, en el sentido de que ya no constituye una pequeña máquina homeostática que tiende, como el mercado, al equilibrio. Tal como se ve en el «emprendedor» de Schumpeter,[12] ahora se caracteriza más bien por el desequilibrio, por la ruptura permanente de la rutina, por la innovación, por

la facultad de adaptarse al movimiento perpetuo del capital, hasta el punto de tener que identificarse subjetivamente con la empresa o con un «capital humano» que necesita valorizarse sin cesar. Esta facultad humana, algunos autores norteamericanos como Israel Krizner la han llamado *entrepreneurship*.[13]

El hombre empresarial, obligado sin fin a superar su *score*, sus resultados, su rendimiento, que debe autosuperarse permanentemente, nunca está en «equilibrio» y no debe estarlo. De modo que ya no se trata de la ficción del hombre del equilibrio, la maquinita homeostática benthamiana que llevaría de nuevo al equilibrio de los placeres. Hoy en día lo que hay es una ficción muy distinta, que quisimos mostrar en *La nueva razón del mundo* en la diversidad de formas subjetivas del hombre «empresa de sí mismo», fórmula que tomamos de Foucault, quien a su vez la tomó de la literatura que él mismo estudió. Dicho esto, en su pregunta ha indicado usted muy bien el sentido de nuestro trabajo y la importancia que concedemos a los nuevos saberes, que son creadores y portadores de nuevas ficciones, y pienso particularmente en las neurociencias.

PIERRE DARDOT: En la pregunta que ha planteado usted hay algo importante, que se refiere al anudamiento entre dos tipos de discurso en Lacan: el discurso de la ciencia y el discurso capitalista. Efectivamente, esto nos parece un punto fundamental que debe ser considerado, en el medida en que funcionó hasta un momento determinado, dentro de los límites que por otra parte el propio Lacan analizó. Esto concierne al modo en que el capitalismo tienta al individuo consumidor con cierta forma de ilimitación. Para el proletario se trata finalmente, a través del hecho de consumir cada vez más, de la posibilidad de convertirse él mismo en un capitalista. Esto lo dicen así de claro ciertos textos. Bastaría con retomar los análisis del plus de gozar (*Mehlust*), por ejemplo en el seminario XVI de Lacan, titulado *De un Otro al otro*,[14] donde él explica que si bien todo trabajo es una renuncia al goce, en el consumo, en el mercado de los bienes, hay una especie de búsqueda, por supuesto vana, de recuperación bajo una forma alucinada de un goce

perdido, que llama plus de gozar. Esto aporta la clave de una inmensa literatura sobre la «sociedad de consumo» que se desarrolló rápidamente a partir de Mayo del 68. Pensamos particularmente en Jean Baudrillard. Pero lo que importa no es sólo la «alienación», como se dice repetidamente, sino ese enganche infernal del sujeto en los espejismos de la libido a través de las mercancías, que nunca se detiene y que literalmente no tiene límite.

Pero me parece que actualmente nos encontramos con una figura que va mucho más allá. Esto es lo que me parece importante en la pregunta que ha planteado usted sobre lo posthumano. Por una razón muy simple: lo posthumano de lo que habla Fukuyama es algo todavía bastante indeterminado, pero hay quienes en la actualidad van mucho más lejos, en particular los transhumanistas, de los que vale la pena que hablemos. No porque el *transhumanismo* sea la ideología de todos los representantes del capitalismo neoliberal, lo cual no es cierto: algunos están completamente en desacuerdo con eso; hay cierto número de conservadores, por ejemplo, que están contra esta ideología. Si vale la pena hablar de ello es porque es una ideología que puede ser interpretada y entendida como un síntoma de la crisis que atravesamos y de la nueva figura del individuo que está surgiendo, figura que no es seguro que sea homóloga, precisamente, a la figura del hombre económico del utilitarismo.

En los Estados Unidos no son los conservadores, sino los demócratas, bajo la administración Clinton, quienes trataron de instrumentalizar las investigaciones inspiradas por el transhumanismo. En particular, el informe NBIC, publicado de 2002, fue inspirado directamente por los promotores de esta ideología. Había que apostar por la convergencia de cuatro tecnologías: N, por *nano* (nanotecnologías), B, por *bio* (biotecnologías, biología teórica, neurociencias, ciencias médicas), I por *info* (informática, ciencias de la información y la comunicación), C por *cogno* (ciencias cognitivas)… de ahí las siglas NBIC. El objetivo inmediato de los autores y de quienes encargaron el informe era más concretamente convencer a los parlamentarios norteamericanos para que votaran los créditos importantes que el gobierno necesitaba para desarrollar investigaciones en este nuevo dominio.

Finalmente, es demasiado cómodo remitirlo todo a la figura del *homo economicus*, mientras que hoy en día hay, me parece, cosas mucho más inquietantes y que no son tan claras como la figura del *homo economicus*. El transhumanismo ofrece una figura de esa clase. ¿Por qué? Porque lo interesante en esta expresión es el «trans». No es tan sólo el «post» que se encuentra en la fórmula del «posthumanismo»: «post» es todavía muy indeterminado. Mientras que «trans» significa algo mucho más preciso, significa que se va más allá. Por ejemplo, «transatlántico» significa que se va más allá del Atlántico, que se atraviesa el Atlántico. Transhumanismo quiere decir que se va más allá de la condición humana y de la naturaleza humana.

En efecto, no se trata únicamente de modificar o ajustar la naturaleza humana, sino de superarla. Nick Bostrom, profesor de filosofía de la Universidad de Oxford y profeta del transhumanismo, presenta así el nuevo paradigma, diciendo que rechaza «una presunción crucial implícita tanto en la futurología tradicional como prácticamente en todos los pensamientos políticos», de acuerdo con la cual «la condición humana es una constante de base». Y concluye: «El transhumanismo […] desmontaría la siguiente premisa: la naturaleza es y debería permanecer esencialmente inalterable».[15]

Ahora bien, este discurso es el que asumen perfectamente los partidarios de esta concepción. Dicen, en efecto, que dentro de unos pocos decenios —algunos se arriesgan a decir que en 2050— habrá una fusión entre la máquina y el hombre, de tal manera que el hombre superará los límites de su condición. Por tanto, ya no habrá naturaleza humana. Esto retoma cierto discurso que ya existió, del que hablamos un poco en *La nueva razón del mundo:* el discurso de Herbert Spencer. Porque a finales siglo XIX —algo de lo que mucha gente ya no tiene idea—, en la Inglaterra victoriana hubo un discurso muy importante que decía, no exactamente lo mismo, sino que la humanidad, gracias al progreso de la ciencia, iba a superar sus deficiencias, iba a superar la enfermedad, la muerte, la finitud.

Lo más notable en el transhumanismo es que va todavía más lejos: se utiliza tanto lo que la ciencia ha dado como lo que promete, se especula

sobre las promesas de la ciencia y de la tecnología, y se llega a explicar que a partir del momento en que se lleve a cabo esta fusión, ya no se podrá seguir hablando del Hombre. El Hombre será una figura completamente superada, completamente anticuada. Ya no sólo la «naturaleza humana», sino también la «condición humana», irán a parar al museo de los arcaísmos. Los rasgos con los que Hannah Arendt define la condición humana: natalidad, mortalidad, pluralidad, etcétera, serán obsoletos.

Cuando se considera esta idea del transhumanismo, se percata uno de que se abre cierto foso, como decía Christian: no se trata ya tan sólo de máquinas inteligentes, vale decir, el ordenador, aunque los transhumanistas hacen referencia muy a menudo al ordenador, a internet, a las máquinas inteligentes, etcétera. En realidad, si se hace es para apuntar a una ruptura radical entre un antes y un después en cuanto a la humanidad. La utopía transhumanista es una utopía libertaria que opera llevando al límite lo que considera potencialidades ilimitadas del mercado. En este sentido, va mucho más allá de la gubernamentalidad neoliberal.

Entonces, para comprender bien lo que está ocurriendo, creo que es preciso considerar algo que no se presenta como una ideología, sino como un saber de tipo científico. En particular, del lado de lo que hoy en día se llaman las neurociencias hay cierta forma de racionalidad, en todo caso cierto tipo de discurso, que no se reduce a una naturalización integral del hombre. Hay quienes, finalmente, reducen la emergencia de esta neurocientifidad a una naturalización integral. En Francia hay un filósofo, Francis Wolff, que dijo más o menos lo siguiente: hay varias definiciones del hombre: había una definición aristotélica del hombre como «animal racional», como animal que posee el logos; y luego hubo una definición del hombre planteada por Descartes como «animal pensante»; luego hubo la definición del hombre «estructural», incluso en este sentido menciona a Lacan; y finalmente, con las neurociencias, tenemos una nueva definición del hombre íntegramente natural. Me parece que ésta es una definición demasiado chata, en todo caso notoriamente insuficiente, y si nos atenemos a ella dejamos de lado lo esencial.[16] A través de la neurocientificidad, con el

paradigma de las neurociencias, lo que está en juego es mucho más que una simple naturalización, porque tras el discurso de las neurociencias hay una forma de lo que Foucault llama, precisamente, la «gubernamentalidad».

Se puede decir —en todo caso, así es como con Christian lo analizamos— que nos enfrentamos a algo así como una *neuropolítica*. Y la emergencia de la neuropolítica nos sitúa, no en el ámbito del hombre económico, sino mucha más allá de él. Es decir, que considera que el hombre debe mantener con él mismo y con sus neuronas una relación de gestión, una relación de rentabilización, una relación que es casi la que se mantiene con un capital del que se dispone. Pero hay una diferencia, precisamente, y es que se supone que *somos* nuestro cerebro, no *tenemos* simplemente un cerebro, sino que, como algunos dicen, *somos* un «capital neuronal». Por lo tanto, tenemos que gestionar de la mejor manera nuestro propio capital neuronal. Esto se apoya en cierto número de descubrimientos relativamente recientes, en particular el hecho de que hay una especie de neurorregeneración, no sólo un proceso de destrucción unilateral de las neuronas, como se creía hasta una fecha relativamente reciente. Y quienes sostienen este discurso dicen que todo depende de la relación que el individuo mantiene con su propio cerebro, lo cual significa que él es su propio cerebro y que él es, también, la relación que mantiene con su propio cerebro.

Se podría objetar que hay ahí algo imposible: si uno es su cerebro, no puede relacionarse con él como si fuera algo que le es exterior. Entonces interviene la noción de «plasticidad del cerebro», a la que se recurre a menudo para justificar esta relación inédita del individuo con su cerebro: en el caso del autismo, por ejemplo, esta noción permite al mismo tiempo reducir esta patología a un «trastorno del neurodesarrollo de origen genético» y exhortar al paciente a modificar el funcionamiento de su cerebro practicando tareas prácticas y repetitivas que tienen el valor de un entrenamiento (lo que llaman «reparación cognitiva» (*cognitive remediation*).

Me parece que lo que vemos ahí es algo absolutamente fundamental, algo que, de nuevo, no es simplemente la figura benthamiana del hombre

económico que calcula sus placeres y sus pesares. Va mucho más lejos. Creo que se podrá hablar de un modo de gobierno inédito, un modo de gobernar que nos sitúa mucho más allá de las definiciones clásicas de la naturaleza humana. Por eso volver a la definición aristotélica, como hace Francis Wolff, me parece extremadamente limitado y poco pertinente para enfrentarse a las cuestiones que plantea esta figura bastante inédita. De hecho, estamos ante un nuevo modo de gobierno y un nuevo modo de subjetivación.

ENRIC BERENGUER: Bueno, decir o pensar «yo soy mi cerebro» es, o bien una tautología —es decir, «un cerebro dice que es un cerebro», lo cual suscita la pregunta de por qué lo dice— o bien es una metáfora. Normalmente las declaraciones del estilo «yo soy tal o cual cosa» son metáforas, porque eso del «ser» es algo más bien etéreo. Aunque en este caso se trata de una metáfora garantizada por la ciencia, como único principio de autoridad que resiste en la época. De lo que no hay duda es de que hay cierta satisfacción, o sea cierto tipo de goce también, en identificarse con un cerebro… en verdad, lo que se practica todavía más a menudo es identificar *a otros* con sus cerebros respectivos, como se ve en la pasión por poner esos diagnósticos tan de moda.

De algún modo esta *cerebrización* del ser humano es una especie de alivio ante la eterna pregunta por el ser y por la causa, con la ventaja de hacer desaparecer la responsabilidad, la incertidumbre. Todo se reduce a eso, a unas siglas: TDAH, TEA, bipolaridad, que sirven como explicación para demasiadas cosas. A lo que se suma ese proyecto delirante, neuropolítico, al que ustedes se refieren, que promueve el entrenamiento radical, la mejora del rendimiento cerebral con vistas a una finalidad práctica-económica, incluso política, o sea, el sometimiento de todo en la vida humana al mismo criterio. Aunque ese «cerebro» que tanto les gusta sigue teniendo la manía de hacer cosas tan raras como soñar, tener ocurrencias estúpidas, deseos incómodos, fantasías inútiles e inconvenientes… O sea, el inconsciente se lleva mal con toda esa hipótesis ultrautilitarista, muestra un lado muy

distinto de la actividad mental. Digamos que el inconsciente se apodera de ese cerebro que es una máquina tan bonita y lo lleva por mal camino, introduce un disfuncionamiento que por otra parte es muy eficaz para sus propias finalidades ciegas y espurias. El sueño de reeducarlo en profundidad siempre tropezará con paradojas, algo de lo que la historia de la humanidad ya ha dado muchos ejemplos. Esta fantasía neuropolítica se añade a toda una serie de utopías científico-políticas que ya sabemos cómo terminaron en el pasado, siempre es muy peligroso el gobierno en nombre de la ciencia, como ustedes señalan en sus trabajos. Esta versión actual parece más sofisticada, por supuesto, pero simplemente porque es la última, la de nuestro tiempo, y «nosotros» siempre somos más listos que los hombres y mujeres del pasado —sin duda nuestro cerebro debe de estar mejor educado—.

Por supuesto, el cerebro es muy importante y de los avances en su investigación se podrán derivar cosas benéficas, pero el hiato entre el cerebro y el sujeto es insalvable, todo intento de cerrarlo es un delirio y/o un sueño de poder que lleva la sombra de un totalitarismo. Y no se trata de reeditar la cesura entre cuerpo y alma, sino de verificar, como se verifica constantemente si uno no cierra los ojos, esa división que hace que en el campo de la experiencia humana siempre haya un margen para una respuesta nunca del todo condicionada, en buena parte imprevisible, incluso contra todo pronóstico, algo que Lacan consideró que suponía un «real» de otro orden que el orgánico o el físico. Por eso pensó al sujeto como una respuesta de lo real, que implica, entre otras cosas, un circuito de satisfacción —lo que Freud llamó la pulsión— que siempre lo contamina todo, se inmiscuye. Ello hace que las cadenas normales de causalidad y determinación, también de la utilidad, queden perturbadas, que surja el imprevisto, lo que sobra, lo inútil, lo que no sirve para nada, pero que finalmente acaba siendo decisivo y es resistente a todo proyecto de reeducación o condicionamiento. Paradójicamente, lo más humano y también lo más bello se produce cuando se puede hacer algo con eso «que no sirve», como ocurre en el arte y también en el arte de cada uno que

consiste en hacer lo mejor que puede con sus síntomas, con sus limitaciones y sus singularidades. Finalmente, pensar «soy un cerebro» es también una forma de gozar —una que a mí, la verdad, me parece muy tonta y aburrida, pero hay a quien eso le gusta. Y si se sostiene es porque supone cierta forma de satisfacción que sería impensable fuera de cierto discurso contemporáneo, que hace que algo que en otro momento hubiera hecho morirse de risa a la gente, ahora tenga el aire de ser una afirmación, digamos… sesuda. O sea, se trata de metáforas compartidas en un discurso que es una versión más del discurso del amo actual, definiendo discurso del amo como aquel con el que muchos (nunca son todos) gustan de identificarse, para compartir —volviendo a lo que antes mencionaban ustedes de Lacan— un plus de gozar, un modo de satisfacción que parece muy plausible pero que no lo es ni más ni menos que cualquier otro de cualquier época.

En relación a esta cuestión, de los distintos modos históricos en los que el discurso articula una definición del hombre con una regulación de las formas de goce, se abre un campo en el que el descubrimiento freudiano y los avances de Lacan se entrecruzan con la indagación de Foucault. Y se plantea la cuestión de la historicidad de ciertas operaciones discursivas que tienen una dimensión ética y política. En este sentido es interesante destacar algo que ustedes han estudiado en sus libros, que permite situar las coordenadas del discurso actual, me refiero tanto a *La nueva razón del mundo* como al otro, más reciente, *Común*.[17] Siguiendo la historia que trazan ustedes, se ve ciertamente que había en otra época un proyecto —que se puede llamar benthamiano pero que es más general— que suponía una especie de maridaje entre una definición del hombre y una definición de la política, en una perspectiva homeostática, de búsqueda y logro de un equilibrio. Pero ustedes describen muy bien de qué modo, a partir de cierto momento, este discurso alcanza sus límites, y por tanto se produce la operación que consiste inevitablemente en ir más allá de esos límites… El surgimiento de la exigencia de ir más allá, la búsqueda de lo ilimitado, se revela esencial.

En el fondo, ustedes describen las cosas de un modo tal que tiene muchas resonancias freudianas. Lo que dicen —y yo comparto plenamente este análisis— es que se produjo el paso del hombre del placer, o sea, el hombre regido por el principio del placer, al hombre del más allá del principio del placer.[18] Más allá del principio del placer que surge, incluso, como una trampa, cuando *se cree* estar actuando en la dirección de la búsqueda del placer.

A este respecto, me pregunto si cuando se habla de capitalismo cognitivo, como lo hace Negri,[19] se podría decir también, o con mayor razón, que hay un capitalismo pulsional, lo cual incluye una dimensión que queda oculta si sólo se piensa en lo cognitivo. Y que, por otra parte, explica por qué eso no es tan manejable como lo que se le supone al «capitalismo cognitivo», del que se presume con demasiada facilidad que introduce su propia subversión. Oyéndoles hablar a ustedes y, sobre todo, leyendo la última parte de *La nueva razón del mundo*, me planteo la pregunta de si en verdad lo más profundamente transhumano en el hombre es la pulsión misma. Porque, en el fondo, la pulsión es algo que forma parte del ser humano, pero que lo empuja más allá de los límites de la definición del hombre que constituía una especie de consenso de la modernidad, el hombre del placer y el equilibrio, de la autorregulación.

Antaño se creía haber encontrado lo que era la naturaleza humana. Y se inventó una gubernamentalidad coherente con esta definición. Pero creo, precisamente, que esta idea partía de un presupuesto cuya fragilidad la ciencia misma —y sobre todo los efectos de la técnica— ha acabado demostrando, llegando incluso a destruirla.

En Bentham se comprueba que había un axioma, un axioma fundamental: sabemos qué es lo real. Él considera incluso que el dinero es una medida adecuada de ese real en el eje placer-dolor. Y de esta definición de lo real se podía deducir una política. Pero más que dar a conocer lo real, lo que la ciencia moderna acaba demostrando es que lo real es un problema. Ya no se sabe muy bien qué es: no hay un corazón de la materia, no hay el fondo del fondo de las cosas… Antes se decía «ciencias naturales», porque la

Naturaleza era la referencia última, pero la ciencia acaba demostrando que la naturaleza puede ser transformada. Y ya no sólo en el registro de la física, sino incluso más allá, en el de la biología: se puede producir vida, modificar los seres vivos… y pronto se podrán crear nuevos seres vivos… Entonces, las ficciones, las fantasías mismas, los caprichos, podrían convertirse en reales. El límite entre ficción y real, que la ciencia tenía como uno de sus objetivos fundamentales establecer, vuelve a ser confuso, quizás más todavía que al principio.

En la época de Bentham, precisamente, la ciencia empezaba a distinguir entre las apariencias, ciertas ficciones que había que desenmascarar, y lo que era real, lo real de la naturaleza. Pero finalmente, lo que el progreso de la ciencia y la técnica han demostrado es que la naturaleza misma era también una apariencia.

Ahora estamos más allá de la naturaleza, ya no hay naturaleza. Y por lo tanto, ya no hay «naturaleza humana». Pero me pregunto si no podemos darle la vuelta al problema y decir que, en el fondo, lo más humano que hay es precisamente esto: que el ser humano no es un ser natural, nunca lo ha sido.

Entonces, lo que se llama «transhumano», ¿no es más bien un demasiado humano, no ha formado siempre parte del hombre? Algunas veces se intenta contrarrestar esto con el retorno a una forma de hablar un poco pastoral: «¡Hay que volver a la naturaleza!». Ésta es, incluso, una interpretación bastante corriente de la idea de «común», interpretación que ustedes han criticado con fuerza, me parece. Ustedes se mantienen verdaderamente al margen de eso y coincido con ustedes, ya que es inútil reclamar un retorno a la humanidad como antes se la entendía, si se trata de un retorno al hombre que «estaba en equilibrio con la naturaleza y con su naturaleza».

¿Cómo podemos combatir discursos, como el neoliberalismo y sus compañeros de viaje, que en verdad, si me atrevo a decirlo, tienen la ventaja de ir más allá de las definiciones de la humanidad como algo natural, que incluso, aunque sin confesarlo claramente, prescinden de toda idea de equilibrio, trátese de un equilibrio social, político o individual? Por eso no

reculan ante la terrible desigualdad que hay en el mundo, porque no creen en ningún equilibrio, tampoco por ese lado. El dolor «del mayor número» no es pues un argumento en contra, desde su punto de vista. Mientras que la izquierda, o gran parte de la izquierda, sigue argumentando a partir de presupuestos naturalistas y humanistas que ya están superados. En el fondo, reconozcámoslo, hay algo muy astuto en el neoliberalismo: ha sido integrar en su propio funcionamiento lo más transhumano que hay en el hombre, que es, para decirlo en términos freudianos, el funcionamiento de la pulsión como aparato que no conoce límites, que conecta con la «ilimitación» de la que ustedes hablan en relación al capitalismo y específicamente respecto a las formas neoliberales de la subjetividad.[20]

Pero me parece que, de todas formas, eso produce síntomas. Ese programa tiene sus fracasos, tropieza con límites, si entendemos a los síntomas como un tipo de límite, produce desastres. La idea de síntoma es quizás útil en este contexto: se podría decir que en la actualidad se empiezan a ver los síntomas que produce este sistema aparentemente inexpugnable. Síntomas a niveles distintos: económicos, sociales, pero también individuales.

En este sentido, es destacable que ustedes han hablado en su libro de toda una serie de síntomas que están relacionados con la nueva subjetividad. Me parece que es una perspectiva fundamental la de mostrar que esta subjetividad que se produce genera también nuevas formas de malestar, a veces muy graves. A este respecto hay todo un terreno de combate en el que el psicoanálisis, entre otros, puede y debe participar, de hecho ya participa.

En relación a esto, pero en una dirección un poco distinta, quería hacerles otra pregunta: ¿qué piensan del retorno, de la proliferación de los fundamentalismos religiosos? ¿Consideran que esto se puede considerar también un síntoma? Por ejemplo, el hecho de que en Francia, como también en España y en otros países europeos, haya jóvenes, hombres y mujeres muy jóvenes, que cometan atentados o se vayan a combatir a Siria, que caen en radicalismos religiosos y los ponen en práctica, de un modo particularmente mortífero, para ellos y para los demás… ¿qué relación ven ustedes entre este fenómeno y lo que se podría poner a cuenta de los

fracasos del sistema neoliberal? Hay quizás una parte de esa juventud que en otras condiciones podría comprometerse en un combate político, pero que prefiere someterse a los términos de un discurso religioso… ¿Acaso buscan de este modo encontrar una respuesta al problema de lo posthumano, o de lo transhumano, pero en términos religiosos fundamentalistas? ¿Qué han pensado ustedes sobre el fenómeno del fundamentalismo religioso? ¿Qué piensan?

CHRISTIAN LAVAL: Antes quisiera volver a lo que usted ha dicho antes, acerca del hecho de que, cuando se habla de posthumano o de transhumano, se cuestiona efectivamente la naturaleza y, más precisamente todavía, la naturaleza del ser humano. Es un punto del todo esencial. Por nuestra parte, le seguiríamos hasta cierto punto en su propuesta de un «capitalismo pulsional», pero para añadir que para nosotros esto va de entrada por la vía del *convertirse en capital* el hombre mismo, de convertirse en capital la naturaleza, convertirse en capital el propio mundo.

Nosotros partimos más bien de Marx que de Freud, con una idea para nosotros muy importante, desarrollada por Marx en su obra: a saber, que lo que tenemos en el capital es una máquina de autovalorización que engloba progresivamente a todos los elementos de la naturaleza y de la humanidad, que los absorbe y los transforma en profundidad. Hemos pasado del hombre racional de Aristóteles, del que hablaba Pierre hace un momento, al *hombre capital*. Y la propia naturaleza, por la financiarización que hoy en día está sufriendo, está tan profundamente transformada por la ilimitación del capital que esto empieza a plantear algunos problemas de compatibilidad con las condiciones de vida en la Tierra, por lo que parece… Así, el neoliberalismo puede ser definido como la racionalidad política cuyo efecto es llevar lo más lejos posible esta extensión de la lógica del valor, es decir, del «más de», del «más de valor».

Usted sabe, sin duda, que en nuestro libro titulado *Marx, de nombre: Karl*[21] proponemos una nueva traducción al francés del término inglés *surplus value*, que Marx tomó de la literatura económica inglesa. La

traducción corriente, que existe desde la primera traducción francesa de *El Capital* de comienzos de los años 1870, es *plus-value*. Por su parte, los traductores althusserianos propusieron *survaleur*, término que plantea múltiples problemas de coherencia lingüística y conceptual. Nosotros traducimos *surplus value* como *plus-de-valeur*, expresión que suena un poco extraña en francés, pero que encontramos precisamente en Lacan, cuando pone en relación goce y capital, estableciendo una relación de homología entre «plus de valor» y «plus de gozar», en particular en su seminario *De un Otro al otro*.[22] Porque Lacan, al forjar su concepto de «plus de gozar», entendió perfectamente lo que contenía el concepto marxiano de *surplus value* y su traducción alemana como *Mehrwert*.[23] Marx, en contra de lo que han podido pretender algunos, toma el concepto de *Mehrwert* de los economistas ricardianos de izquierda de los años 1820, para designar ese mecanismo del «plus de» propio del movimiento del capital. Éste, a partir del expolio del trabajo del obrero, no deja de crecer de forma ilimitada, no deja de acumularse sin cesar, sin freno, sin límite. Es lo que en psicoanálisis corresponde a la lógica del goce perdido. Se podría decir que estamos de acuerdo con usted, sin lugar a dudas, en decir, que lo que le sucede hoy en día al ser humano es que se ha visto envuelto en la lógica del «plus de» del capital, hasta haber sido conquistado por ella desde el interior, hasta tal punto que hoy en día se conjugan el «plus de» del capital, que es un «accidente histórico», y el «plus de» propio del goce, que tiene un carácter estructural. ¿No es éste, en el fondo, el mensaje de Lacan?

Los síntomas colectivos que usted menciona son, en efecto, los del «plus de» del capital. Es el aire que respiramos, o más bien que ya no podemos respirar en las ciudades, es el calentamiento climático, que afecta a todos los rincones del planeta, a algunos más que a otros. Pero también son todas las formas de lo que se puede llamar la crisis humana, entendiendo esto como la crisis que afecta a la humanidad en cuanto tal, obligada a trabajar, a gozar, a vivir bajo la lógica general del capital. Pero son también las múltiples formas de crisis subjetiva que atravesamos y que cierto número de personas padecen más que otras. Lo que importa situar en el análisis del

capitalismo es el hecho de que se han instaurado toda una serie de dispositivos para arrastrar a los individuos en todos los planos de su existencia. Rendimiento, hay que insistir en ello, que también se le exige a la naturaleza por su sometimiento a la rentabilidad capitalista. Es así, nos parece, como se puede entender políticamente lo que nos sucede, y esto es igualmente lo que nos permite salir de un discurso, a veces heideggeriano o a veces cristiano, pero casi siempre conservador y autoritario, que achaca toda la responsabilidad de lo que nos sucede a la democracia o al «individuo moderno».

Gran parte de los intelectuales franceses conservadores sienten la tentación, precisamente, de explotar estos múltiples síntomas para apelar a la defensa de la identidad nacional, a las buenas y verdaderas instituciones de la familia y el Estado, a la buena naturaleza del hombre, las tradiciones culturales, etcétera. De tal manera que, mediante esta consigna del «retorno», contribuyen a una amplia confusión sobre lo que nos afecta. No quieren comprender que lo que rige hoy en día el «malestar en la cultura» tiene que ver, ciertamente, con lo que Lacan llamaba el discurso capitalista.

PIERRE DARDOT: Creo que hay diversos aspectos, en efecto, en la pregunta que usted ha planteado. Está el aspecto sobre el que Christian acaba de intervenir y que me parece muy importante, es decir, la lógica de la ilimitación. El hecho de que nos encontramos por completo en esta lógica y que esto afecta tanto al hombre como a la naturaleza exterior, es ya actualmente una evidencia. Pero tenemos que entendernos cuando hablamos de ilimitación del goce, en lo que ésta tiene de fundamental, por ejemplo en psicoanálisis: entre el goce y el placer hay una diferencia del todo esencial. Me parece muy importante insistir en esto.

En cuanto a lo que pregunta usted sobre el fundamentalismo religioso, hay que entender que se trata de una tentativa de responder a esta lógica, la del capitalismo neoliberal. Y hay que interrogarse sobre la significación, en todo caso sobre el valor de síntoma, de esta forma de responder. Hay que decir «fundamentalismo», más que «integrismo». La idea de integrismo

religioso me parece a día de hoy relativamente inoperante y bastante superficial. Por ejemplo, en Francia se habla de ciertos católicos (los discípulos de Monseigneur Lefebvre) diciendo que «son integristas», y se produce una especie de amalgama, diciendo: «hay integristas católicos como hay integristas musulmanes». En ambos casos, se trataría de preservar la integridad de la creencia contra los asaltos que padece, desde el exterior o desde el interior.

«Fundamentalismo» dice mucho más, en primer lugar porque se ve que hay también un fundamentalismo protestante o evangélico, del mismo modo que hay un fundamentalismo islámico. Y, sobre todo, creo que hay que prestar atención al hecho de que el término «fundamentalismo» da la idea de que se trata del *fundamento*, es decir, la exigencia de volver a un supuesto fundamento que habría permanecido inalterado desde hace siglos, idea que moviliza hoy en día a cientos de miles de individuos. Esta voluntad de volver al fundamento es una forma que tienen los individuos, a escala de masas, no aisladamente, de responder a la crisis, que es la crisis del capitalismo, efecto de esta lógica de la ilimitación.

Pero esta reacción no consiste simplemente en un recordatorio de los límites mediante la religión, como se podría pensar. Por ejemplo, el fundamentalismo religioso no se limita a decir: «el hombre debe recordar que no es más que una criatura débil que depende por entero de la voluntad del Todopoderoso», etcétera. No se trata simplemente de recordar lo que ha constituido el punto vivo o el corazón de la creencia religiosa durante siglos. Me parece que es mucho más que eso y que hay una conexión que se produce —de la que los individuos no tienen ninguna conciencia— entre esta lógica del fundamentalismo y la lógica de la ilimitación propia del capitalismo neoliberal. Hay que ir con mucho cuidado y no ceder a un espejismo o a una ilusión, que consistiría en luchar contra estos fundamentalismos proponiendo, por ejemplo, otra definición de los límites que se le imponen al hombre. Porque en mi opinión esto sería entrar en competencia con los fundamentalismos. Y hay otra clase de competencia —

a esto quería llegar— entre los propios fundamentalismos, competencia que constituye, en buena parte, la complejidad del mundo en el que vivimos.

Para decirlo de otra manera: hay una lógica de la ilimitación del capitalismo, que éste lleva muy lejos. Y luego hay una competencia entre los fundamentalismos sobre lo que podría llamar, casi, el mercado de la fe religiosa. Esta especie de competencia, no sólo no es en absoluto incompatible con la lógica del capitalismo neoliberal, sino que se podría decir que se conecta con ella con bastante facilidad. En ese momento, la competencia de los fundamentalismos se convierte en la expresión de una competencia entre identidades religiosas o, más ampliamente, «culturales», que se esgrimen como remedio contra los males engendrados por el capitalismo.

Hay, por tanto, una ilusión bastante mortífera de la que hay que ser muy conscientes. Todos los fundamentalistas religiosos, sean los que sean, no cesan de recordar al hombre los límites de su condición, su dependencia respecto de Dios. Pero lo que es interesante es ir más allá, no conformarse con decir: «es fundamentalismo», sino ver que hay todo un juego de competencia, incluyendo a los fundamentalismos entre ellos y entre las identidades, a escala mundial, alimentada por el capitalismo, alimentada por la lógica de la ilimitación.

Esto me parece crucial para evitar las trampas, para evitar situar la respuesta a estas cuestiones en una llamada a la tradición, a mi modo de ver perfectamente estéril, a recordar los límites de la condición humana, tal como fueron definidos en el pasado. Situar la respuesta en este terreno, sostener esta clase de discurso, es condenarse, no tanto a ser inaudible, sino a no tener ninguna incidencia. Me parece que entonces perderíamos pie.

CHRISTIAN LAVAL: En efecto, cuando se examina lo que llamamos aquí los síntomas de la ilimitación capitalista y del neoliberalismo, no hay que centrarse únicamente en los fundamentalismos religiosos. Habría que interesarse, más allá de las formas religiosas de la identidad, en el nacionalismo que quiere cerrar las fronteras, reforzar el «nosotros solos»,

producir el mismo género de cierre en torno a una identidad que supuestamente debería ser defendida en toda su pureza y su perennidad. Hoy en día se observa, por ejemplo en Europa, un ascenso de los nacionalismos, que está directamente vinculado a la política europea de puesta en competencia de los asalariados y las poblaciones, política que ha conducido a una inseguridad social ampliamente difundida en toda Europa. Un gran número de personas se sienten amenazadas, desposeídas, desestabilizadas por las lógicas de austeridad, por el aumento del paro y de la precariedad. Entonces se vuelven hacia el Estado y hacia la defensa de las identidades nacionales, como si esto fuera ahora la única cosa que se puede compartir con los otros. No con todos, precisamente, sino con los algunos otros que son «como nosotros». De ahí el racismo y la xenofobia, estimulados por ese formidable empuje colectivo al nacionalismo y al autoritarismo de Estado, al que asistimos en este momento. Para muchos, las fronteras territoriales, pero también las de la lengua y las costumbres, deberían funcionar como límites infranqueables ante los flujos de toda clase que perturban la organización social y el marco de la vida. La derecha y la extrema derecha saben explotar estos temores y señalan a los «malos ciudadanos» y los «extranjeros», dejando a salvo de este modo a quienes han favorecido la instauración de esta nueva fase de acumulación del capital.

El ejemplo de Francia es particularmente elocuente. Se observa un fuerte aumento de un identitarismo nacional que pesa en toda la derecha y que se traduce en una gran porosidad entre la derecha y la extrema derecha.

Sus discursos sobre la inmigración son idénticos, los discursos sobre la «restauración de la identidad francesa» también. El partido de derecha que se llama «Los Republicanos» ha publicado un folleto recientemente titulado «Para que Francia siga siendo Francia». Es exactamente la retórica de la extrema derecha. De modo que se puede prever, sin mucho peligro de equivocarse, que una coalición de derecha y extrema derecha se ha vuelto posible, como en Italia, como en Austria, como en Bélgica.

Hay que tomar la medida de lo que está ocurriendo en Europa y en el mundo: el ascenso del nacionalismo como respuesta de las categorías populares —y quizás también más allá de estas clases— a una mundialización capitalista que no ha dejado de debilitar o destruir la protección social, de impedir toda previsibilidad del futuro, que incluso ha convertido el futuro en amenaza económica y cultural. Es a partir de este terreno que se desarrollan todos los fantasmas de la invasión del «gran reemplazo», la intrusión de los «otros» en el campo de lo cotidiano. Y a partir de este terreno progresa en Europa la extrema derecha. Por eso hay que reinscribir en el contexto nuevo de un nacionalismo generalizado reivindicaciones antiguas, como las de la independencia de Flandes, Escocia y Cataluña. Por supuesto, estas aspiraciones no tienen relación directa con la crisis migratoria y la oportunidad que ofrece a la extrema derecha de imponerse en Europa. Tienen raíces y causas mucho más antiguas, pero adquieren una significación nueva debido a esta coyuntura dramática en todo el mundo, ya que todo identitarismo y todo nacionalismo hoy en día contribuye a alimentar un contranacionalismo, que es otro nacionalismo a su vez. Es una especie de virus que conduce a catástrofes. Lo que ocurre a escala de España es una buena ilustración. Podemos lamentar que la gran tradición federalista no sea la base de una unidad de las izquierdas españolas. ¿Qué otra vía mejor que la república federativa para superar el centralismo estatal de la monarquía, que bloquea toda evolución de las relaciones políticas entre las nacionalidades que componen España?

Pero este identitarismo también tiene peso, de forma sin duda bastante diferente, en el conjunto de las fuerzas de izquierda. Vemos que se desarrollan incluso en la extrema izquierda ideas y fórmulas soberanistas a veces extremadamente duras, a veces, incluso, teñidas de germanofobia. Por tanto, la reacción frente al neoliberalismo se debe plantear en plural. Hay reacciones que compiten unas con otras, y que al mismo tiempo se refuerzan mutuamente. En Francia, esta voluntad de restaurar una identidad nacional supuestamente amenazada se opone muy claramente a formas de

fundamentalismo religioso, como si hubiera un autorrefuerzo mutuo, del algún modo, entre identidades rivales. Una vez más, hablamos de síntomas y de reacciones, no de estrategia política. Pero las cosas se complican seriamente cuando el síntoma religioso o nacional acude en apoyo de una política, ¡incluso de una guerra!

ENRIC BERENGUER: Sí, la cuestión de las identidades, el resurgir de los nacionalismos, son fenómenos globales, que se recrudecen, en un nuevo contexto, tras lo que ahora *a posteriori* podemos ver como una tregua de sesenta y pocos años, consecutiva a los desastres que conocemos de la primera mitad del siglo XX. Siempre se trata de cuestiones antiguas, de fisuras históricas, por supuesto, pero se resignifican en cada momento, en cada coyuntura. Tras su renacimiento, digamos «moderno», a finales del siglo XIX, ya se resignificaron en los años 1930, cuando hubo nacionalismos de tinte fascista en toda Europa, también en España y, aunque muchos no quieren recordarlo, en Cataluña. Estaba *dans l'esprit du temps* y a todo el mundo le parecía fenomenal, hasta que las cosas se pusieron feas de tan fenomenales como habían sido.

Lo impresionante es la dificultad para poder entender que, por muy legítimas que sean ciertas reivindicaciones, su reviviscencia en un momento determinado forma parte de un contexto y de unas corrientes a mayor escala, ante las cuales la posición del inocente no es de recibo. Es peligroso formar parte de ciertas series, a pesar de todas las buenas intenciones, porque hay una dimensión de la cuestión que se mide en los efectos, las consecuencias. Todo el mundo dice «mi caso es diferente», pero la serie de casos diferentes muestra resonancias ante las cuales no se pueden cerrar los ojos. Ahora habrá que ver si el proyecto de una Europa política, no sólo económica, puede resistir los embates que le vienen de todas partes.

Hablan ustedes de la República española, proyecto político que desde su nacimiento tuvo que luchar, por un lado, con una monarquía centralista y reaccionaria, cuyo ejército en sólo un año (1936) fue capaz de intentar cuatro golpes, incluyendo el que les salió bien… pero por otro lado también

tuvo que luchar con las tensiones secesionistas de la periferia, que la debilitaban constantemente y aprovechaban de un modo oportunista cada uno de sus momentos de fragilidad. Y, *last but not least*, con los entusiasmos igualmente fenomenales de la aventura revolucionaria soviética, que animaba a optimismos imprudentes en ciertas izquierdas. Por otra parte, no hay que olvidar, porque las cosas son más complejas de lo que se suele decir, que parte de la burguesía catalanísima incluso financió o como mínimo aplaudió el golpe de Estado de Franco que condujo a la Guerra Civil.

Resulta por momentos tragicómico ver cómo se reproduce ahora esta tensión entre el nacionalismo español de siempre —aunque ya se iba debilitando, hasta esta nueva vida que se le ha insuflado—, el nacionalismo catalán renovado y, en medio de la pinza, un proyecto federal crónicamente débil, atacado por todos los lados por adversarios que prefieren una lucha sin mediaciones porque justifica sus posiciones respectivas.

Resultan impagables, vistos ahora retrospectivamente, testimonios contemporáneos como los de Amadeu Hurtado,[24] asesor legal del President Companys, quien no podía entender el empecinamiento de su representado en 1934 sobre temas respecto a los cuales Alcalá Zamora, Presidente de la República española, estaba dispuesto a ceder para evitar problemas.

Volviendo a nuestro complejo presente, habrá que ver si alguna iniciativa política es capaz de releer ciertos síntomas históricos y proponer algo que no sea una mera repetición. Y, sobre todo, si una población que por el momento parece intoxicada por discursos simplistas apuesta por apoyarla. Pero estamos en épocas de inmediatez, de discursos efectistas, de pasajes al acto, no de mediaciones y elaboraciones cuidadosas. Hay un discurso en el que se acentúan mucho cuestiones de «derecho», pero sobre todo teniendo en cuenta el aspecto de «tengo derecho», y también de «legitimidad». Hay derechos y legitimidades que se pueden y deben reconocer, sin duda, es importante encontrar cómo hacerlo. Pero lo peligroso es un discurso que pasa directamente de ese plano a decisiones que también afectan a derechos de otros, o sea, lo que exige considerar otro aspecto del derecho que tiene

que ver con cierto límite, con la necesidad de mediación y de construcciones de lo común. Entendido este último como algo que no se deduce de un a priori, no está escrito en una fórmula que se deriva de la historia, aunque hay que tenerla muy en cuenta a esta última, más allá de las ilusiones de la memoria de cada uno. El común no se puede construir a partir solamente de la historia, tiene que ser inventado teniéndola en cuenta, pero asumiendo la brecha insalvable entre el pasado y el presente. Entre otras cosas, porque en una sociedad compleja como la nuestra es imposible que haya una lectura común de la historia pasada. Salvo que hubiera disposición entre las fuerzas políticas para encontrar un mínimo común denominador sobre la historia reciente, muy mínimo pero que permitiera una base para el acuerdo, para un mínimo consenso. A la que se va más allá de ese mínimo, las diferencias son irreconciliables y las versiones que pretenden una unificación forzada son pura propaganda. Pero el consenso es hoy muy difícil, la tendencia es otra.

Es imposible no poner esto en correlación con lo que Jacques-Alain Miller y Eric Laurent calificaron como la «época del Otro que no existe»,[25] a lo que habría que añadir otra referencia de Lacan, que nos permitiría hablar de la época del «Uno solo»,[26] en la que la razón política tiende a la fragmentación, a la exigencia urgente de reconocimiento, a la elevación paradójica de lo particular a los derechos plenos de un universal. El problema es que todos los «Unos solos» aspiran a poblar ese espacio de universalidad y reconocimiento completo, sin ceder nada de su derecho a gozar específico, cuya legitimidad es ahora indiscutible, pues no hay un discurso en cuyo nombre se pueda argumentar una renuncia. Esto abre a otro aspecto, no contradictorio sino que se añade a la cuestión del goce que ustedes evocaban, no ya por el lado del plus de gozar, sino por el lado goce del «Uno solo», que adopta muchas modalidades, por supuesto, pero con cierto aire común de la época en todas sus manifestaciones. Esto es lo que hace también que las reivindicaciones identitarias, a pesar de retomar fisuras y reivindicaciones antiguas, adquieran un nuevo aspecto, propiamente posmoderno, que hace que no las podamos pensar del todo

igual y que supongan problemas políticos nuevos, que reclaman nuevas soluciones. Lo que queda claro es que las que había ya no sirven.

Pero ahora quisiera pasar a otro apartado de nuestra conversación, planteándoles una pregunta a propósito de la cuestión de la muerte, en relación a lo que acaba de decir Pierre Dardot, sobre una «ilusión mortífera». Aquí hay algo importante. Pensaba en una serie de modos de discurso a los que se recurre para dirigirse a los jóvenes y ganárselos para la causa de la Yihad, en sus formas más violentas. En este tipo de discurso, la muerte siempre tiene un lugar muy importante, que me hace pensar en la muerte como figura del amo absoluto, evocada como fundamental siempre en algunos momentos de la vida de esos jóvenes.

Leí un informe redactado por una asociación de padres y profesionales que se ocupan de jóvenes que han ido a combatir a Siria, también de chicas que han sido captadas para ser esposas de combatientes…[27] y vi que suelen ser objeto, sobre todo los chicos, de una especie de iniciación, un rito iniciático que consiste en hacerles asistir a algunas matanzas brutales, por ejemplo la decapitación de rehenes. Se diría que este rito consiste en instaurar a la muerte como amo absoluto, como algo que anula definitivamente todo sentido que pudiera quedar de una vida anterior del sujeto, y que introduce un sentido —o un fuera de sentido— nuevo, definitivo, digamos que infinito, en el que no falta una dimensión de experiencia de goce extático, hiperadrenalínico, de haber superado todos los límites anteriores y haber obtenido una satisfacción extrema, más allá del horror, o mezclada con él. A partir de este momento, su propia muerte se pone en juego como algo muy cercano, incluso como un ideal. Paradójicamente, es como una asunción de la muerte y también, al mismo tiempo, la superación de la función de límite que normalmente ésta tiene en el comportamiento de las personas.

Esto me ha hecho pensar en otra cosa que ustedes han mencionado antes, a propósito de la «superación de la muerte», ya presente en el proyecto spenceriano, es decir, no limitarse a seguir las leyes de la naturaleza, o las que sean, sino superarlas. Y me pregunto si en el propio punto de partida

del proyecto de la ciencia, aunque sea como un fantasma oculto, no está ya presente esta idea de superar la muerte, desafiarla. A este respecto, es interesante recordar las inclinaciones ocultistas de Newton, por ejemplo, tan bien descritas en la gran biografía que sobre él escribió Richard Westfall.[28] En ella muestra hasta qué punto, más allá de la neutralidad del lenguaje matemático, había en él una serie de motivaciones que eran propiamente heréticas, una búsqueda de la verificación de ciertas interpretaciones particulares, incluso privadas, de textos sagrados.

En la actualidad, precisamente, me parece que por primera vez la ciencia médica, la biología, empiezan a plantearse abiertamente —y como una perspectiva bastante cercana— la posibilidad de una ampliación importante del horizonte de la vida, algo que en la época de Newton hubiera sido claramente recibido como una herejía, peor incluso que la herejía que se le atribuía a él mismo por querer hurgar en las profundidades de la materia. La ciencia, entonces, empeñada en su propio «plus de» específico, osaría así superar los «últimos límites», por así decir, desafiando todo lo que antes sólo le podía corresponder a Dios —desde el punto de vista de la religión, claro—.

Por otra parte, me pregunto si esto va a establecer unas reglas del juego completamente distintas, algo verdaderamente nuevo, ya que quizás dentro de cierto número años los ricos podrían vivir, no sé si indefinidamente… pero es posible que, con la nueva medicina personalizada, dentro de veinte o treinta años haya una diferencia enorme en la esperanza de vida, entre los pobres y los ricos, mucho mayor de la que ya existe en la actualidad.

Ahora mismo hay una serie de proyectos de Google, «Google Medicine», que apuntan a una medicina altamente personalizada y evidentemente muy cara, fuera de todos los sistemas de salud nacionales. Esto planteará probablemente problemas importantes para un discurso de izquierda, una de cuyas bazas es mantener y defender la salud como un bien público. ¿Acaso esto podrá sostenerse cuando resulte plausible una prolongación efectiva de la vida, ofrecida individualmente e inasequible para todos? ¿Estará

dispuesta la gente a ceder años de una vida más larga para aceptar que los recursos en el campo de la salud sean democráticamente distribuidos?

Éstas eran cosas de las que se empezaba a hablar ya hace algunos años, a un nivel puramente hipotético, pero estos desarrollos más concretos son recientes, y se empieza a ver como una posibilidad más cercana de cierta superación de la muerte, de la muerte común, por así decir. Me pregunto si ahí hay otro límite que va a caer.

Volviendo entonces a Fukuyama. En algunos momentos, cuando en su trabajo sobre lo posthumano plantea las posibles perspectivas futuras, apuesta por el deseo de reconocimiento como algo que tendría un papel moderador, la función de un límite posible, al ser una motivación que, según él, estaría por encima del puro deseo de riqueza o poder. Dicho de otra manera: está todo ese empuje hacia lo posthumano, un posible horizonte de deshumanización y manipulación sin límite, todo ello sometido al empuje de un capitalismo desencadenado… pero en el fondo habría, felizmente, cosas que permanecerían en el hombre, como el deseo de reconocimiento, la empatía, etcétera. Dicho de otra manera, los ricos, los poderosos y todos aquellos que, en la esfera que sea, se ven tentados por alguna forma de ilimitación —incluyendo al científico que hurga en las tripas de la vida, cual aprendiz de brujo— seguirían queriendo ser reconocidos y esto pondría un límite a sus excesos…

Pero todo esto —el reconocimiento, la simpatía— es algo que permanece, precisamente, dentro del horizonte de lo que define a una vida humana, mejor dicho, lo que definía a una vida como humana en un marco discursivo determinado. La brevedad de la vida, que hace que todo aquello que uno pueda poseer —y de lo que puede desposeer a los demás— no dure para siempre, hace que no valga tanto la pena hacerse odiar por los desfavorecidos. Finalmente, somos iguales ante la muerte y esto nos humaniza. Pero en un nuevo horizonte, donde este límite caiga o sea vea modificado de forma sustancial, aunque sólo sea imaginariamente, ¿cuáles pueden ser las consecuencias políticas de una manipulación extrema de la vida y de la muerte?

Me pregunto si estos factores establecerán las premisas de una nueva lucha, incluso las condiciones para nuevas guerras. Me planteo este problema también en una perspectiva política, en relación a la noción de lo que no tiene precio, lo no se puede valorar mercantilmente, en definitiva, lo inapropiable. Históricamente, en España, la salud ha sido uno de los terrenos de lucha más importantes por la igualdad, y en la actualidad la privatización de la salud es una apuesta muy fuerte de la derecha, que se podría radicalizar en el sentido que acabo de situar en un futuro no tan lejano. No sé si ocurre igual en Francia, pero aquí un terreno de lucha muy importante por la igualdad es éste, el de la salud y también el de la educación. Son los dos ámbitos donde la lucha por la igualdad ha tenido efectos indiscutibles, pero que están sometidos a muy fuertes presiones en la lógica neoliberal. Y esta lucha por la igualdad se basa en la idea de que ni la vida ni la educación son asunto del mercado.

CHRISTIAN LAVAL: Algunas reflexiones rápidas, demasiado ligeras… ¡acerca de consideraciones tan graves! Consideraciones que conciernen evidentemente a algo muy importante. Vuelvo a empezar desde lo que ha dicho usted para plantear una pregunta: ¿cuándo se ha llegado a la idea de que la muerte pueda ser considerada como superable? No, desde luego, en el utilitarismo benthamiano, porque Bentham estaba persuadido de que la enfermedad y la muerte eran siempre límites a lo que él llama «el máximo de felicidad para el mayor número». Bentham forma parte de todos esos autores del siglo XVIII, como usted ha dicho, para quienes la ciencia fija los límites de lo que se puede esperar. Decía, en sustancia: «en el fondo, vamos a hacer recular todo lo posible las causas de la desgracia para vivir más tiempo y en las mejores condiciones posibles, haremos de tal manera que el universo de ficciones que crearemos aporte todo que sea posible para el bienestar, pero dentro de los límites que son propios de la fragilidad humana, coincidentes con los del cuerpo mismo». Las buenas ficciones derivadas de la ciencia del hombre eliminarán toda la desgracia engendrada por las malas ficciones religiosas, políticas, jurídicas, que añaden a los

límites de lo real del cuerpo límites artificiales, producidos por la ignorancia y por intereses perjudiciales. La idea de finitud está inscrita en las leyes de la propia vida.

La situación cambia a partir del momento en que, en el último cuarto del siglo XX, la salud se convierte en un capital, es incorporada a lo imaginario del capital, lo cual nos hace entrar indiscutiblemente en un nuevo régimen de ficciones. Podríamos llamar a esto la nueva era de la ficción del capital. En este nuevo régimen de ficciones es en el que se convierte en posible y legítimo pensar en la superación de los límites de la muerte, porque el capital con el que la vida ha acabado identificándose no puede morir.

Como usted dice, la vida, la salud, la educación, la cultura, la naturaleza, no deberían ser acaparadas y explotadas por el mercado. Esto suscita muchas críticas, pero bastante impotentes, hay que decirlo, ante la extensión de la mercantilización de los bienes comunes, que deberían ser instituidos como bienes inapropiables por una verdadera política de izquierda, una «política de lo común», como se dice con mucha razón en Barcelona. Muchos análisis marxistas del neoliberalismo, como los de David Harvey, apuntan a mostrar que hemos entrado en una fase en la que se desarrolla la «acumulación por desposesión».[29] Esta fórmula designa un amplio movimiento de expropiación de los bienes comunes y los servicios públicos por un capitalismo al que ya no se le impone ningún límite. Ciertamente, éste es un aspecto del neoliberalismo. Pero a este análisis le falta una realidad más terrible todavía. No se trata sólo de comprar y vender «objetos», se convierte a las personas en empresarios que gestionan sus capitales, se los convierte en sujetos capitalistas y su capital es su vida, su educación, su vivienda, su automóvil, el lugar donde viven e incluso su país. No basta, por tanto, con denunciar la mercantilización, porque en el caso del neoliberalismo no sea trata ya sólo de una transformación de los bienes en mercancías consumibles, sino en su transformación en capitales acumulables y rentables. Es esta capitalización de la vida, de la salud, de la educación, de la cultura y de la naturaleza lo que debe ser objeto de un análisis riguroso y una crítica radical.

Este régimen no proviene tan sólo de una extensión del discurso de la ciencia y de su vuelta sobre sí mismo a partir de la inteligencia artificial, como algunos gustan de hacer creer, sino de una exigencia propia de esta lógica del capitalismo generalizado que hace que, en un momento dado —no es casualidad que todo esto se concentre en Silicon Valley— ya no haya más límite a esa acumulación del capital, y tampoco un freno, si tenemos en cuenta al mismo tiempo el crecimiento exponencial de los beneficios en el *digital capitalism* y la acumulación de lo que Marx llamaba el «capital ficticio», para designar el capital financiero. En el plano subjetivo —y de esto es de lo que nosotros hablamos, la identificación del sujeto con un capital tiene muchas otras consecuencias, además de su identificación con una función social y profesional, en lo cual Lacan veía ya, como buen conocedor de la sociología clásica, una modificación del Nombre del Padre. Para él, con la división del trabajo y la especialización de las profesiones, la Ley había sido funcionalizada y subordinada a la utilidad social de las actividades. Los límites se habían vuelto inmanentes a la coordinación social, de ahí cierto declive de la imago paterna[30] desde los años 1930. Lacan, tras Comte y Durkheim, había advertido muy bien ese gran vuelco utilitarista de nuestras sociedades. Ya no estamos en ese punto. El individuo capital ya no es el buen profesional de antaño, más o menos respetuoso de las leyes burocráticas. En la época neoliberal, los límites, como ya se ha dicho, no están ahí más que para ser superados.

Ese enorme fantasma de una abolición de la muerte en el horizonte de 2050 o 2080 es alimentado y sostenido por Google, que fundó en 2013 una sociedad de biotecnología llamada *Calico*, cuya finalidad confesa es concentrarse en la lucha contra el envejecimiento, con el proyecto explícito de *Matar la muerte*. Ya en 2012, un cirujano francés, Laurent Alexandre, que desarrolló como su especialidad la divulgación de las tesis del transhumanismo, pronunció una conferencia titulada «El retroceso de la muerte. Hacia la inmortalidad en un plazo breve». El plazo de 2050 es presentado con acentos proféticos, como el de la fusión del hombre con las formas más elaboradas de la inteligencia artificial. Todo esto es afín a la

ficción de la capitalización generalizada del hombre y de la naturaleza, una ficción que ningún utilitarista hubiera sido capaz de imaginar.

PIERRE DARDOT: En la pregunta que usted ha planteado hay una fórmula hegeliana que merece que interroguemos más en detalle; es la fórmula del miedo a la muerte como «amo absoluto». En el prefacio de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel habla de la muerte diciendo: «La muerte […] es la cosa más temible, y sostener con firmeza lo que está muerto es lo que exige una mayor fuerza».[31] Pero la fórmula sobre el amo absoluto se encuentra en el famoso capítulo «Dominación y servidumbre»[32] de la misma obra. Hegel dice allí de la conciencia servil que siente «el miedo de la muerte, el amo absoluto». Cito aproximadamente de memoria, pero es interesante porque, efectivamente, lo que usted ha dicho sobre el deseo de reconocimiento es algo que se indexa muy bien en relación a esta fórmula. Lo que quiero decir es que no es del todo anodino el hecho de que sea en esta obra donde Hegel desarrolla la famosa dialéctica de la lucha por el reconocimiento entre el amo y el esclavo, ya que el amo es aquel que no recula ante el riesgo de su propia vida biológica, mientras que el esclavo es precisamente quien recula, quien tiene miedo. Hay pues una relación con el amo absoluto que puede ser diferente, incluso en esta lucha por el reconocimiento, ya que hay dos actitudes posibles frente al riesgo de la pérdida de la vida biológica.

Pero me parece, en efecto, que hoy se ha pasado a algo muy diferente, y que no se puede simplemente reutilizar esta fórmula hegeliana, tampoco en relación a la Yihad y el fundamentalismo islámico, porque creo que se trata de otra cosa.

De todas formas, antes de volver a esta cuestión, creo que hay que tomarse en serio lo que usted ha dicho, respecto a la prolongación de la vida biológica. Es muy importante, porque hasta ahora había ya una desigualdad ante la salud, que existe desde hace bastante tiempo, no es nueva. Lo que antes se hacía, en general, era basarse en la estadística. Y Foucault muestra hasta qué punto la estadística era un útil de la gubernamentalidad. Se usaba

la estadística para determinar una esperanza media de vida. Entonces se decía: «he aquí que hay una desigualdad entre el varón y la mujer, porque la esperanza media del vida del varón es de 75 años, mientras que la esperanza media de vida de la mujer es de 81 u 83 años». Y de un modo general, se tendían a borrar o a relativizar las desigualdades sociales con respecto a esta especie de prolongación de la vida biológica, partiendo precisamente de la esperanza media, del cálculo de la esperanza media. Así, nos decían: «la esperanza media de vida aumenta».

Creo que con el riesgo que usted describe se va mucho más allá. Es decir, estaremos en una situación que nos hará perder estos puntos de referencia. La estadística sobre la esperanza media de vida no será ya tan creíble, incluso como útil de gobierno, porque habrá tal inequidad en la relación que la esperanza de vida no significará nada en absoluto, sobre todo en relación a los individuos más afectados por esta desigualdad. Ya no será posible decir tan sólo que un pobre tiene una esperanza de vida netamente inferior en tantos años respecto a la esperanza de vida de un rico, porque si lo que usted dice se realiza, en ese momento ya no será una diferencia de algunos años sino algo muy distinto. Existirán, efectivamente, los medios tecnológicos y los medios sociales para una pequeña minoría, capaces de hacer que la vida biológica, sin ser quizás indefinidamente prolongada, lo sea de algún modo artificialmente, de manera que ya no tendrá ninguna relación con una media válida para todos indistintamente.

De este modo, lo que tal vez está en cuestión es la idea misma de media; me parece que eso es algo que ya está condenado, en un plazo más o menos breve, a ser del todo ineficiente. La idea misma de media en la esperanza de vida, en la relación con la muerte, ya no será creíble, porque los individuos entrarán en relación con este horizonte de la muerte de modos del todo diferentes, en función de su posición social.

Si digo todo esto es porque la cuestión del «amo absoluto» merece ser planteada de nuevo. Quiero decir que podemos preguntarnos en qué medida la idea hegeliana continúa siendo válida. Podríamos preguntarnos, en efecto, si la muerte sigue valiendo como amo absoluto para los

fundamentalistas. ¿No nos enfrentamos quizás a un fantasma de anulación de la muerte, pero bajo un modo distinto, que no es una anulación de la muerte mediante una prolongación indefinida de la vida biológica, sino una anulación de la muerte porque la muerte desemboca directamente en el paraíso, que es un indefinido de goce? De modo que es bastante complicado, porque nos damos cuenta de que es toda la relación con la muerte, incluyendo el modo en que la creencia religiosa podía incidir en el modo de vivir la relación con la muerte, lo que está completamente alterado. Y creo que en este sentido lo que dice Hegel sobre la lucha por el reconocimiento muy bien puede no ser ya válido, simplemente. De modo que es algo fundamental, hay algo en la relación con la muerte, incluso más allá de la situación social y sus diferencias, que está siendo puesto en cuestión. Me parece esencial ver que hay una transformación profunda de la relación de los hombres con su propia muerte.

CHRISTIAN LAVAL: Yo añadiría que la cuestión de la media ha quedado hoy transformada, incluso trastornada, por el hecho de que hay un imperativo que ordena tener una relación de gestión con la propia salud y la propia muerte de uno. En el fondo, la muerte ya no tiene nada que ver con la condición humana, sino con la competencia individual. Y esta competencia de gestión, como lo indican ya toda una serie de signos, será equipada por toda clase de nanotecnologías que se podrán introducir bajo la piel, para verificar el ritmo cardíaco o la tasa de colesterol, de tal manera que con estos medios de autocontrol permanente del estado de salud la responsabilidad individual quedará plenamente comprometida para obtener buenas puntuaciones, *scores* de salud que deberán ser respetados o alcanzados. Cada cual será responsable de algún modo de su tablero de a bordo corporal, será el piloto de su propia salud. Con este sistema de evaluaciones y controles, sobre el que podrán implementarse cálculos, destinados por ejemplo a los seguros, se dispondrá de un dispositivo de vigilancia-rendimiento del cuerpo, que difundirá esta nueva relación con la salud y con la muerte de la que estamos hablando.

PIERRE DARDOT: Sí, es verdad. No se trata sólo de una relación de los seres humanos con la muerte en general, como algo que forma parte de la condición humana en general, sino de una individualización de la relación con *mi* propia muerte. Es algo que va más allá y que está vinculado a toda una tecnología de autovigilancia, que se deriva directamente de la transformación del individuo mismo en capital. Creo que ahí se juega algo fundamental, que hace que las antiguas categorías o las antiguas divisiones queden completamente alteradas y perturbadas.

ENRIC BERENGUER: Me parece también que siempre hay dos niveles en tensión. Uno de ellos es la incidencia de este cambio de discurso a nivel individual, esto es, la relación de cada cual con su propia muerte. Pero se ve bien que cuando se pasa al nivel del discurso de la política se siguen empleando fórmulas, aunque se crea cada vez menos en ellas, que corresponden a la dimensión discursiva de un «para todos». Es cierto que ya no es el «todos los hombres», sino «todos los franceses», «todos los españoles», «todos los catalanes». Pero en el fondo, lo que está en cuestión es la dimensión misma de lo político, corroída desde dentro por la ascensión del «uno solo». Es verdad que en cierto modo hay también una política del «uno solo», que a veces se desvela brutalmente, pero es algo paradójico, que se intenta siempre disimular porque se sabe que destruye todo el registro de lo político como fue concebido desde sus inicios. Entonces se consigue, al menos de momento se consigue, que uno que se presenta como un «uno solo», pero que es capaz de representar un ideal, sea votado por muchos. Pero es una paradoja que muchos voten a un «uno solo». Es la paradoja de los líderes antipolíticos, antisistema. Y que está relacionada con las diferencias entre expectativas de voto en las encuestas y voto real; es decir, lo que la gente dice que votará teniendo en cuenta a un Otro social, comparado con lo que vota él solo ante la urna.

Existe también de todas formas un discurso político que sigue usando metáforas clásicas, muy antiguas, que sigue sosteniendo fantasmas que ya están «superados», pero que todavía funcionan de algún modo y que incluso

a veces retornan con fuerza. Por otra parte, son muy efectivos a veces en un nivel del discurso político actual que parece calcado de la publicidad comercial.

Por todo esto me parece muy interesante que hayan respondido ustedes a mi pregunta diciendo que ahí había un fantasma. Ciertamente, yo me refería a un fantasma, una fantasmagoría, por usar una palabra más común: no se trata tanto de algo que *sea exactamente* así, ni que sea *verdadero*. Creo que la política funciona mucho en el plano de cierto uso del fantasma, de algunas fantasmagorías. Eso siempre ha sido así, pero quizás en estos momentos alcanza una dimensión masiva, debido al funcionamiento masivo muy eficaz de los medios de comunicación actuales, que incluyen a las redes sociales, con sus características de «viralidad» y sin la presencia de grandes discursos de referencia, de grandes relatos que velen esos fantasmas más brutos.

Por ejemplo, respecto a esa cuestión de la prolongación de la esperanza vital, me pregunto, ¿cómo eso podrá llegar a ser integrado en un discurso político, en un discurso por lo tanto destinado a un «todos», aunque se apoye en una lógica identitaria y, por tanto, limitado a un «todos» no universal? ¿Se trataría de prometer a los europeos una esperanza de vida superior si se deja fuera a los otros? Algo así como: «no queremos compartir nuestra esperanza de vida con ellos». Aunque, de hecho eso, ya funciona implícitamente. Quizás no se puede explicitar, pero es un discurso sin palabras que funciona igual.

El problema, creo, es que cuando lo que está en juego es tan fuerte, uno se puede empezar a imaginar lo que pueden ser nuevas guerras, las guerras del futuro. La apuesta será demasiado fuerte para poder ser regulada por un discurso de justicia distributiva, de derechos universales. Hoy en día eso ya funciona muy poco, los derechos universales tienen muy poco peso, no se cree en ellos, pero quizás caerán los últimos velos y será peor aún. Habrá motivos todavía más explícitos para rechazar la ayuda mutua, la cooperación. Se pueden considerar nuevos conflictos a partir del momento

en que ciertos fantasmas ya no se encuentren moderados por el dique de un «para todos» que empieza a ser ya cosa antigua.

En conexión con esto, pero de un modo indirecto, quería plantearles alguna otra pregunta, referida a la cuestión de lo común. Porque en mi opinión lo común es el significante que representa hoy en día un intento importante de pensar una política en la era en que los universales (el «para todos») ya no funcionan, pero una era, aun así, en la que se trata de no caer ni en el «uno solo» neoliberal ni en el «todos» propio del comunitarismo. Ni, por otra parte, en el «todos» del comunismo, que fracasó.

Recuerdo que un día respondieron ustedes a una pregunta que les planteé yo mismo, cuando les decía que en su análisis de la cuestión de lo común había para mí algo revelador: no está sólo el nivel de la construcción de reglas para prácticas específicas, en dominios precisos, que permitan superar toda dimensión identitaria o la lucha egoísta de todos contra todos. Está también el plano jurídico, algo de lo que a menudo no se habla y que se tiene poco en cuenta. En mi opinión, este énfasis en la dimensión jurídica del problema de lo común es una de las aportaciones de su libro. Quizás en él podemos ver la influencia de su lectura de Bentham.

De todas formas, a pesar de lo fundamental del aspecto jurídico, veo ahí un problema político. Porque para poder producir prácticas nuevas, como ustedes preconizan, con la introducción de reglas *ad hoc*, todo ello se puede hacer sin el concurso de la política parlamentaria. Pero el nivel jurídico de la cosa, que sigue siendo un asunto ligado a la función del Estado, es un dominio en el que no se puede prescindir de los partidos políticos y todo lo que ello comporta. Entonces, ayer me dijo usted que no hay un «partido de lo común». Y es cierto, su respuesta era muy pertinente.

En todo caso, hay que pasar por un momento en que algunos partidos de lo que todavía llamamos la izquierda empiecen a asumir la responsabilidad del debate jurídico, que me parece el más profundo. Por ejemplo, cuando ustedes establecen la distinción entre lo que es público, en el sentido el uso público, y lo que es la propiedad de Estado, que no es en absoluto lo mismo. No sé cómo está este asunto en Francia, pero aquí gran parte de la izquierda

sigue pensando algunas cosas sólo en términos de un retorno a la propiedad del Estado. Que puede ser pertinente en algunos casos, pero no en todos. Veo ahí una confusión grave, porque no creo que existan las condiciones para un retorno así y tampoco me parece que sea deseable, si podemos aprender algo de las experiencias históricas. La mayoría de la población ya no cree en ello, desconfía de esa idea que tiene mucho de caduca, aunque a veces no lo diga abiertamente. Pero una cosa es lo que se dice y otra lo que se hace, las decisiones cotidianas que se llevan a cabo, lo que se desea sin decirlo y se manifiesta sólo mediante actos, votaciones sorprendentes en contra de las previsiones de las encuestas —esto es algo que la derecha sabe muy bien, por ejemplo—.

Y en la desconfianza respecto a la propiedad Estatal hay algo que está justificado —no todo, claro, no lo está en absoluto si la propuesta alternativa es la privatización— porque de hecho lo problemático es la idea misma de *propiedad*, ficción que raramente es tocada, problematizada. Por lo que a mí se refiere, en esto en particular el libro de ustedes me ha resultado muy útil. Tenía algunas intuiciones al respecto, pero la lectura de sus trabajos me ha permitido situar el problema con precisión. Pero no es fácil. Me parece que permanecemos todos, sin saberlo, de una forma inercial o inconsciente, atrapados en una tradición que borra la distinción entre lo que es público, en el sentido de lo inapropiable, y la propiedad del Estado.

En España me parece que hay un trabajo urgente que hacer a este respecto. Los interlocutores más interesantes en este momento son los partidos que enarbolan la bandera de «lo Común». Me pregunto de qué modo las contribuciones de ustedes pueden ser útiles de un modo muy concreto a los partidos de izquierda. En Barcelona, está la iniciativa política que seguramente ustedes conocen, «Barcelona en Comú». ¿Empezará a ser tenida en cuenta esta dimensión jurídico-política del debate?

¿En qué punto se encuentran en Francia a este respecto? Tras la publicación de su libro *La nueva razón del mundo*, ¿consideran que existe alguna posibilidad, aunque para ustedes la solución no sería la creación de

un «partido de lo común», de alcanzar un terreno de entendimiento con quienes forman parte de partidos de izquierda, para pensar estos problemas? Dado que, por lo que veo, se siguen planteando cosas casi siempre en términos de privatizaciones y retorno a la propiedad de Estado, me parece que su aportación sería importante.

CHRISTIAN LAVAL: Sí, una vez más, hay muchas cosas en la pregunta que usted nos hace y no es fácil responder. Tomaré la última parte de lo su interrogación: ¿hemos conseguido hacer pasar cierto número de consideraciones sobre la importancia del derecho? Le responderé que no estoy seguro. El libro al que se refería usted, *Común*, es bastante reciente, se publicó en 2014 en Francia, ha sido leído, comentado, discutido mucho más allá de la esfera estrictamente política, en medios muy distintos, intelectuales y otros. La idea de que lo común fija un horizonte más allá de lo privado y lo público, más allá del mercado y del Estado. Interesa, indiscutiblemente. La idea de que la propiedad, privada o pública, debe ser revisada y subordinada al derecho de uso suscita muchos debates. Los juristas empiezan a interesarse en ella, no tanto como en Italia, por supuesto, que sigue siendo el foco principal de la interrogación jurídica sobre lo común, pero se está progresando en este sentido. Al mismo tiempo, como usted mismo ha visto, nuestros planteamientos son bastante desconcertantes para una tradición de izquierda en Francia en la que domina una tradición estatal, incluso hiperestatal quizás, que hace que muchos piensen que el derecho corresponde al monopolio del Estado. Y nuestros planteamientos perturban una tradición que con el tiempo se ha anquilosado, endurecido.

En la izquierda, el nacionalismo, el soberanismo, el estatalismo, siguen siendo todavía muy fuertes. La izquierda ha dejado de interrogarse sobre lo que es la propiedad de Estado, como tampoco se pregunta por lo que es la soberanía y el vínculo que este concepto, central en la producción estatal, tiene con la propiedad. Y en cierto modo la izquierda ha perdido desde hace mucho tiempo lo esencial, a saber, la idea de que la sociedad, a través de su

movimiento y sus conflictos internos, era productora de derecho, de reglas basadas en la costumbre y de normas jurídicas. Esto es, evidentemente, una cuestión fundamental, por eso en nuestro libro *Común* consagramos todo un capítulo al derecho proletario. El movimiento obrero produjo su propio derecho, y pensamos en toda la tradición de las mutuas, las cooperativas, los sindicatos, es decir, todas las instituciones creadas por el movimiento obrero, así como en todo el conjunto de reglas y normas inventadas por este mismo movimiento, constituyendo cierto campo de instituciones específicas en el seno de la sociedad y formando no sólo una contra-sociedad o una sociedad paralela, sino también re-instituyendo toda una parte de la sociedad que el liberalismo del siglo XVIII y del siglo XIX habían, literalmente, desinstituido.

Apoyándonos en este movimiento histórico, que remite a toda una tradición jurídica no estatal —o menos de lo que predomina en Francia—, es como podemos pensar en modificar las formas de abordar el derecho, re-problematizando la relación entre el derecho y el Estado. Para nosotros la cuestión es encontrar algún eco en partidos, sindicatos, asociaciones o movimientos que no se conformen con apuntar a la conquista del Estado para desarrollar la propiedad estatal, lo cual no sería más que la repetición histórica de lo que ya ha fracasado. Hay que apuntar al poscapitalismo, ese horizonte, de un modo completamente distinto, partiendo de la capacidad de los actores sociales para crear sus propios derechos y construir sus propias instituciones. Por eso lo común, para nosotros, es un asunto de institución, siempre está relacionado con un acto de institución. De modo que implica una modificación bastante radical de lo que se entiende por política, de lo que se entiende por partido, de lo que se entiende por poder. Común significa, para nosotros, una revolución en el modo de pensar y de instituir las relaciones entre gobernantes y gobernados, una revolución en la política misma.

PIERRE DARDOT: La cuestión del derecho es efectivamente central. De hecho, nos dimos cuenta de que con *La nueva razón del mundo* habíamos

hecho que se movieran un poco las cosas en lo referente a la relación de la izquierda con la subjetividad. Hasta ahora, muchos consideraban que finalmente todo eso no eran cuestiones relevantes para la política, que eso era del dominio de la intimidad, y por lo tanto la política no debía interesarse en el modo en que se construyen las subjetividades.

Me parece que hemos producido algunos efectos. Bueno, es demasiado pronto para saber exactamente cuál es la naturaleza o, más exactamente, la amplitud de este efecto. Pero creo que en cuanto al tema del derecho va a resultar más difícil, en especial debido a la tradición centralista de la que habla Christian, que plantea que el derecho es un monopolio estatal, y debido a que a parte de la izquierda no se le ocurre siquiera cuestionar esta idea. De hecho, lo que está detrás de nuestra insistencia en la cuestión del derecho es una idea, fundamental para nosotros, que fue expresada con mucha fuerza por un marxista heterodoxo inglés: Edward Palmer Thompson.[33] Se trata de alguien que analizó en particular las luchas que se produjeron en torno al derecho forestal en la Inglaterra del siglo XVIII, así como las luchas en torno a las costumbres. Lo que es relativamente interesante es que, en contra de cierta tradición marxista reduccionista, la que él llama «marxismo estructural», en especial el de Althusser, que consistiría en decir que el derecho es un simple instrumento de explotación al servicio de la clase dominante, Thompson pone de relieve que el derecho ha sido a menudo, en momentos cruciales en la historia de Inglaterra, un terreno de lucha.

Ésta es una idea muy importante. O sea que el derecho no es simplemente algo que caería desde arriba sobre los oprimidos a modo de una superestructura instaurada de forma cínica por los opresores. Me parece que en realidad hay que tener acerca del derecho una idea mucho más compleja para entender lo que está en juego. En todo caso, lo interesante de los trabajos de Thompson es precisamente que muestra que a comienzos del siglo XVIII, a propósito de lo que él llamó «la guerra de los bosques» (en relación a la Black Act de 1723),[34] los pobres y los oprimidos entraron en liza en este terreno del derecho, lo cual se traduce en una multiplicación de

los procedimientos judiciales, en los que se defendían los comunes forestales, porque en aquella época era así como las cosas se planteaban.

Esto es esencial. ¿Por qué? Porque a menudo hay, por parte de cierta izquierda —también en una izquierda bastante radical, una izquierda, por ejemplo, que en Francia puede ser ecologista— un uso no sólo fatigoso, sino también, en mi opinión, estéril cultural e intelectualmente, de la famosa oposición entre la legalidad y la legitimidad. Postura frecuente tanto en la derecha como en la izquierda que consiste en decir, finalmente: «nosotros actuamos fuera de la ley y contra la ley, pero la legitimidad está de nuestra parte». Esta oposición fácil entre legitimidad y legalidad es una oposición que, a nuestro modo de ver, la izquierda debe deconstruir.

Ya que en último análisis, si razonamos en los términos de Thompson, esto es, comprendiendo que el derecho es un terreno de lucha, nos damos cuenta de que lo que es productivo es el conflicto entre normas jurídicas. En el derecho existente, en la legalidad misma, hay afirmaciones, declaraciones, enunciados, que pueden servir como punto de apoyo a una serie de luchas. Tomo un ejemplo. He hablado de los ecologistas. Más que decir: «nosotros somos legítimos, los otros no lo son aunque la legalidad esté de su parte» —es decir, un modo de hacer que todo el dispositivo de la legalidad quede de un solo lado— hay un uso mucho más interesante del derecho, que consiste en decir, por ejemplo, que el entorno es reconocido explícitamente en el derecho fundamental francés como un «patrimonio común». Después se puede discutir qué es un patrimonio y si no hay ahí una noción sujeta a caución, etcétera. Sin embargo, eso está ahí. Luego, por otra parte, está el derecho al desarrollo económico, que a menudo es afirmado, casi contradictoriamente, sobre todo por quienes están interesados en llevarlo a cabo, como los productores importantes, los grandes agricultores… como en el *affaire* de la presa de Sivens,[35] en el que tuvimos un recordatorio de todas estas cuestiones.

Ahí, precisamente, veo que hay un conflicto en el interior del derecho, no entre una postura moral completamente exterior al derecho y el derecho tomado en bloque. Hay fisuras y tensiones que trabajan en el interior del

derecho. Y todo esto nos parece fundamental. Mientras la izquierda no comprenda que este terreno debe ser tomado en consideración, seguirá perdiendo como ha perdido en temas como el de la subjetividad, al no haber entendido que ahí había también un terreno del que ocuparse. Además, me parece —no sé si usted estará de acuerdo conmigo en este terreno— que hay una relación bastante directa entre el terreno de la subjetividad y el terreno del derecho. Por otra parte, alguien llamado Bentham, precisamente, es quien demostró que la ficción del derecho producía efectos de carácter subjetivo bastante importantes…

De modo que habría que trabajar en esta dirección. Ha ocurrido en Nápoles, con la gestión municipal del agua,[36] en 2018 se constituye en Barcelona la Asociación Catalana de Municipios y Entidades para la Gestión Pública del Agua (AMAP), y en Roma, en torno a la ocupación del teatro Valle.[37] Son líneas de cooperación que nos parecen muy importantes y que se deben instaurar. Si se pudiera conseguir, por ejemplo en otros países, en especial en España o en Francia, una especie de nueva alianza entre juristas y actores sociales y políticos, creo que la izquierda ganaría mucho con ello. Porque entonces sería capaz de preguntarse, no sólo sobre los límites de la legalidad, sino sobre el modo en que el derecho puede ser trabajado desde el interior, de tal manera que se produzca, finalmente, a partir de las tensiones internas del derecho existente, algo así como el embrión de un nuevo derecho. Entonces se ve que no se trata de una postura de pura exterioridad, no es: «está el Estado, los magistrados, que son los guardianes del derecho de Estado, y luego estamos nosotros. Y la buena conciencia está de nuestro lado, nosotros tenemos una postura moral y el resto no nos interesa». La cuestión es mucho más complicada. Incluso se puede pensar que esa alianza a la que nos referimos se extienda, más allá de los magistrados, a ciertas fuerzas políticas que actúan directamente al nivel del Estado. Entonces se podría producir algo que sería como la invención colectiva de un nuevo derecho.

CHRISTIAN LAVAL: Es un poco lo que ocurrió con lo digital. Pierre acaba de citar el ejemplo italiano del agua, en Nápoles, que fue un movimiento extraordinario, pero desde los años 1980 lo que se produjo en los Estados Unidos es también apasionante, porque muestra de qué modo la alianza entre los usuarios de internet y los juristas fue extremadamente productiva. Fue un trabajo común lo que permitió la invención de nuevos conceptos y útiles jurídicos, nuevas licencias. Pensamos particularmente en el derecho del *copyleft*,[38] un bello juego de palabras, ya que está calcado de los derechos de *copyright*. Se tata por tanto de un nuevo derecho que cuestiona muy directamente lo que se entiende por propiedad intelectual y mina desde el interior la extensión de la lógica propietaria en el dominio del conocimiento y de la información, ya que el *copyleft* es el derecho que tiene el autor a hacer prevalecer el libre uso sobre la propiedad intelectual. Los *Creative commons* son otro ejemplo de lo mismo. Sin estas invenciones jurídicas, el desarrollo de los programas libres no se hubiera podido producir. Yo diría incluso que gran parte de las actividades en internet no hubieran podido alcanzar tal amplitud desde hace veinte o treinta años sin contar con estas posibilidades abiertas por el derecho. De hecho este tipo de útiles fue lo que permitió la existencia de internet tal como lo conocemos… y corremos el riesgo de conocer cada vez menos, porque internet es también un terreno de batalla en el que las grandes plataformas centralizadas, como Amazon y Facebook, tratan de producir una «recentralización» mediante una mercantilización a ultranza.

Pero sea como sea, son útiles jurídicos sistemas de reglas, los que han favorecido las prácticas de puesta en común que se han generalizado en la red. Creo que esto tiene un valor ejemplar y un efecto político y social de primer orden en la emergencia de lo común. Es también por esta vía como se han podido redefinir los comunes, que hasta ahora eran concebidos únicamente como comunes naturales, que se defendían desde perspectivas todavía muy naturalistas. Los comunes del conocimiento, con estos nuevos útiles jurídicos, han permitido que se viera mejor que los comunes eran en realidad instituciones regidas por sistemas de reglas. De este modo, se ha

entrado en una nueva relación entre práctica y derecho. Ésta es una de la grandes lecciones que se pueden extraer de los últimos veinte o treinta años.

ENRIC BERENGUER: Voy a hacerles una pregunta a propósito de la izquierda, porque se habla mucho de la crisis, pero me parece que es más bien el hombre de izquierda el que está en crisis. Porque el capitalismo, con el neoliberalismo, ya ha hecho su revolución del siglo XXI. Y ahora habría que ver si la izquierda, si acaso existe en cuanto tal, puede hacer lo mismo. Entonces: ¿se puede pensar en la posibilidad de una revolución de la izquierda? En los discursos políticos de izquierda siguen presentes muchos ideales marxistas que están excesivamente ligados a formas de gubernamentalidad que, en el fondo, ya son antiguas, han sido superadas por la historia. Son formas que ya no le dicen nada al nuevo sujeto, al sujeto contemporáneo. Mientras que el neoliberalismo está conectado con formas de gubernamentalidad posmodernas, hay toda una parte de la izquierda que sueña con volver a algo que ya pasó.

En España, los intentos de construir une nueva izquierda suscitan a veces, en una izquierda más tradicional, reproches tales como la acusación de ser «anticomunistas». Y no es fácil que se pongan de acuerdo sobre lo que supone reconocerse como parte de una tradición marxista. El PSOE renunció hace mucho tiempo al «marxismo», pero finalmente perdió su rumbo y ha derivado hacia formas, digamos, «amigables» de neoliberalismo y con el neoliberalismo: *neoliberalism friendly*. En cuanto a una izquierda más tradicional, sostiene que es marxista, incluso comunista. Pero ¿qué quiere decir esto, en el fondo? No le resulta fácil a una nueva izquierda orientarse en este debate.

Hay, por así decir, ideales marxistas que siguen ahí, a menudo en la sombra, pero que finalmente reaparecen en la superficie en debates concretos, en argumentaciones específicas. Y en este momento uno no puede evitar decirse: «vaya, es otra vez lo mismo, incluso después de tantos fracasos». Por otra parte, hay también como un marxismo ideal, del que no

se sabe muy bien en qué consiste, pero se percibe que es algo que va más allá de todo debate concreto y que en todo caso se resiste a ser formulado.

PIERRE DARDOT: Sí, se trata de una cuestión muy importante, algo que no es tan sólo de nivel estratégico sino también de orden cultural, en el sentido más profundo del término. Es decir, la cuestión de saber si la propia izquierda será capaz de llevar a cabo una revolución, una revolución cultural e intelectual.

No se trata únicamente de un debate intelectual, porque en el límite hay mucha gente de izquierda que es capaz de producir ajustes teniendo en cuenta lo que se puede producir, lo que puede ocurrir en una situación que es nueva… el problema es intelectual *y* cultural. Hay una cultura de izquierda que se construyó en los distintos países europeos en torno a algunas oposiciones binarias, en particular la oposición entre la propiedad de Estado y la propiedad privada o el mercado. Y hay, en efecto, mucha gente que sigue creyendo que la única alternativa que la izquierda puede oponer a la mercantilización y la privatización es la propiedad estatal. Pero se trata de comprender que la oposición entre el *imperium* (el poder de Estado) y el *dominium* (el poder privado del amo) —que ya es mucho suponer que algún día haya sido una división neta— ha dado paso en nuestra época a una verdadera hibridación, en la que la lógica del Estado es una lógica propietaria, que integra las normas del derecho privado en su propio funcionamiento.

Creo que debería producirse una revolución cultural muy profunda por parte de la izquierda en Occidente, en todos los países, no sólo en España. Y concierne a este punto. Hay que llevar a cabo un cambio muy profundo: esto exige una capacidad de reflexión sobre uno mismo, sobre sus propias tradiciones, sobre el modo en que se ha funcionado durante décadas, que no es fácil de llevar a cabo. Me parece que será mucho más difícil para la izquierda de lo que lo fue para la derecha. La derecha consiguió una especie de revolución cultural e intelectual con el neoliberalismo, hace treinta años. Y me parece para que para la izquierda será un parto mucho más penoso, si

tenemos en cuenta sus tradiciones, entre las cuales se incluye la tradición de cierto marxismo.

En lo que al marxismo se refiere, usted ha empleado dos expresiones. La primera es «el ideal marxista», o «los ideales marxistas». La segunda es «el marxismo ideal». Empecemos por la primera, es decir, el ideal marxista. Me parece que, en lo que al ideal marxista se refiere, hay que conseguir que los partidos de izquierda que se lo reapropian se interroguen a fondo sobre este punto. Este cuestionamiento debe ser sobre el *contenido* mismo del ideal. Porque es demasiado fácil, es una postura bastante extendida en la izquierda de inspiración marxista decir que el «socialismo real» fue una traición, una perversión, una desviación, etcétera, de lo que se presenta como el ideal marxista. Es un modo de decir que el ideal marxista sigue siendo válido, cueste lo que cueste, con independencia de lo que en verdad ocurrió. Ésta es una línea de repliegue que me parece, no sólo discutible, sino también desastrosa, digámoslo claramente. ¿Por qué? Porque lo que debe ser cuestionado es el contenido mismo del ideal, debe ser interrogado nuevamente. Durante cierto tiempo era de buen tono oponer el discurso de la ciencia al discurso de la utopía, pero todo el mundo sabe muy bien que hay muchos elementos de utopía en Marx, en la doctrina de Marx. Pero hay quienes no quieren asumirlo y persisten en decir: «no, de ningún modo, eso es ciencia y nada más que ciencia». En fin, por suerte cada vez hay menos que lo dicen así, pero creo que ha llegado el momento de cuestionar claramente el contenido del ideal.

Por ejemplo, por abordar tan sólo este punto: ¿acaso el ideal de una sociedad sin clases, sin lucha, sin conflicto, sin Estado, transparente desde el punto de vista de la relación que los individuos mantienen unos con otros, con un control racional de los individuos sobre sus relaciones con la naturaleza, es deseable? Planteemos, así, el problema del valor de este contenido del ideal marxista. No, me parece que eso no es en absoluto deseable y que debe ser cuestionado, ya que está directamente conectado con un discurso que es ampliamente productivista.

Hay que recordar que existen fórmulas de Marx, en *El capital* y en otros textos, que insisten mucho en la idea de dominio, de control: los hombres se volverán amos de ellos sí mismos y de su relación con la naturaleza, amos de su naturaleza interior tanto como de la naturaleza exterior. De modo que, para empezar, en esa revolución cultural lo primero que debe ser puesto en tela de juicio es el contenido del ideal marxista.

En segundo lugar: el «marxismo ideal». Ahí tocamos algo que es en gran medida del ámbito de lo inconsciente, en la medida en que si bien se puede discutir, si bien se puede iniciar una discusión bastante racional sobre el contenido del ideal marxista, es mucho más difícil iniciar e introducir una discusión racional en la izquierda sobre la cuestión del marxismo ideal. Porque la ventaja que tiene el marxismo ideal, para quienes defienden esta actitud, es que elude toda tentativa de determinación. Es decir, que a diferencia del ideal marxista —siempre se puede decir «Marx dijo tal cosa, ¿sigue siendo válido hoy en día?»— el marxismo ideal es finalmente algo que opera por sustracción continua e indefinida. Cuando se les dice: «miren el resultado que esto ha producido», ellos responden: «ah, pero eso no es el marxismo tal como debemos concebirlo». Y cada vez que hay cuestionamientos, favorecidos por la transformación de las sociedades, hay un modo de eludir estos cuestionamientos desplazándose desde lo real hacia un marxismo ideal. Finalmente, ¡es un punto de vista muy platónico del marxismo!

He aquí por qué es mucho más difícil aún conseguir de la izquierda que lleve a cabo una revolución en este dominio del marxismo ideal que en el terreno del ideal marxista, porque al fin y al cabo hay mucha gente, en particular en Francia, que son muy capaces de estar de acuerdo con nosotros y con otros en cuanto al hecho de que hay muchas cosas revisables en el contenido del ideal marxista. Y que están dispuestos a discutir sobre la cuestión de saber si es verdaderamente un ideal que se deba sostener, si es algo que se deba proponer alcanzar.

Bueno, en todo caso, no llegan a estar de acuerdo con lo que nosotros planteamos en nuestro libro sobre Marx (*Marx, de nombre: Karl*), pero hay

finalmente en el comunismo una figura de ilimitación y dominio que debe ser cuestionada.

El marxismo ideal es mucho más difícil de poner en tela de juicio, porque es algo bastante resistente en el pensamiento: es como un fantasma. Es exactamente un fantasma. Pero me parece que hay algo… no sé si podemos llamarlo así… una estrategia o una táctica, para conseguir que la izquierda lleve a cabo su revolución cultural: hay que empezar por una discusión seria sobre el contenido del ideal marxista. Sólo con esta condición se conseguirá que la postura del marxismo ideal —puesto que se trata de una postura y de un fantasma— sea a su vez cuestionada.

Notas:

2. Pierre Dardot, Christian Laval, *La nueva razón del mundo*, Gedisa, Barcelona, 2013.

3. Pierre Dardot, Christian Laval, *La nueva razón del mundo*, Gedisa, Barcelona, 2013.

4. Jacques Lacan, *La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1988.

5. Jacques Lacan, *O peor*, Paidós, Buenos Aires, 2011. Citado en *La nueva razón del mundo, op. cit*., cap. 9, «La fábrica del sujeto neoliberal».

6. *Semblant*: término francés que se traduciría aproximadamente por «apariencia» en español.

7. François-René de Chateaubriand (1871), *El genio del cristianismo o Bellezas de la religión cristiana*, El Buey mudo, Madrid, 2010.

8. Pierre Dardot, Christian Laval, *La nueva razón del mundo*, *op. cit*., pág. 335: ««No hemos salido de la «jaula de acero» de la economía capitalista de la que hablaba Weber. En cierto sentido, habría que decir, más bien, que se obliga a cada cual a que construya por su cuenta su pequeña "jaula de acero" individual».

9. Christian Laval, *Jeremy Bentham: le pouvoir des fictions*, PUF, París, 1994; Christian Laval, *Jeremy Bentham, les artifices du capitalisme*, PUF, París, 2003; Jean-Pierre Cléro y Christian Laval, *Le vocabulaire de Bentham*, Ellipses Marketing, París, 2002.

10. Francis Fukuyama, *Our post-human Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus & Giroux, Nueva York, 2002.

11. En particular, Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica, Curso en el Collège de France (1978-79)*, FCE, México, 2007.

12. Joseph A. Schumpeter (1912), *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung. Eine Untersuchung über Unternehmergewinn, Kapital, Kredit, Zins und den Konjunkturzyklus*, Taschenbuch, Berlín 1997 [trad. cast.: *Teoría del desenvolvimiento económico: Una investigación sobre ganancias, capital, crédito, interés y ciclo económico*, FCE, México, 1996].

13. Véase I.Kirzner, *Competition and Entrepreneurship*, The University of Chicago Press, Chicago, 1973.

14. Jacques Lacan, *El seminario, libro 6, De un Otro al otro*, Paidós, Barcelona.

15. N. Bostrom, http://www.transhumanism.org, citado en Bernard Baertschi, *La neuroéthique*, La Découverte, 2009, págs. 115-116.

16. Véase Francis Wolff, *Notre humanité, d'Aristote aux neurosciences*, Fayard, París, 2010.

17. Pierre Dardot y Christian Laval, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo* XXI, Gedisa, Barcelona, 2015.

18. Sigmund Freud, «Más allá del principio del placer» (1920), *Obras Completas*, Tomo VII, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997: «Lo que resta es bastante para justificar la hipótesis de la compulsión de repetición, y ésta nos aparece como más originaria, más elemental, más pulsional que el principio de placer que ella destrona. Ahora bien, si en lo anímico existe una tal compulsión de repetición, nos gustaría saber algo sobre la función que le corresponde, las condiciones bajo las cuales puede aflorar y la relación que guarda con el principio de placer, al que hasta hoy, en verdad, habíamos atribuido el imperio sobre el decurso de los procesos de excitación en la vida anímica».

19. En *La nueva razón del mundo, op. cit.*, pág. 404, se menciona críticamente el optimismo de Negri con respecto al «capitalismo cognitivo» en la entrevista que le hace Jean Birnbaum para *Le Monde*, 13 de julio de 2007.

20. Véase por ejemplo *La nueva razón del mundo, op. cit.*, pág. 378.

21. Pierre Dardot y Christian Laval, *Marx, prénom: Karl*, Gallimard, París, 2012.

22. Jacques Lacan, *De un Otro al otro*, Paidós, Buenos Aires, 2000.

23. Karl Marx, *El Capital*, Siglo XXI, México, 2010, Volumen I, cap. 8, «Capital constante y capital variable». En esta traducción, Pedro Scarón propone «plusvalor», en vez de «plusvalía» que se encuentra en otras ediciones.

24. Amadeu Hurtado, *Abans del sis d'Octubre (un dietari)*, Quaderns Crema, pág. 59: «Es posible que Cataluña pierda y que algunos de nosotros nos dejemos en ello la vida; pero perdiendo, Cataluña gana, porque necesita sus mártires que mañana le asegurarán la victoria definitiva» (palabras de Companys en privado a Hurtado, el 8 de junio de 1934, a pocos meses de declarar el «Estado catalán», el 6 de octubre de 1934).

25. Jacques-Alain Miller y Eric Laurent, *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

26. Jacques Lacan, *El seminario, libro XIX, O peor*, Paidós, Buenos Aires, 2012.

27. Dounia Bouzar, *Comment sortir de l'emprise «djihadiste»?*, Editions de l'Atélier, Ivry sur Seine, 2015.

28. Richard S. Westfall, *Never at Rest. A Biography of Isaac Newton*, Cambridge University Press, Nueva York, 1980.

29. David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, 2007. [Trad. cast.: *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2013].

30. Jacques Lacan, «Los complejos familiares», *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012.

31. Georg W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966 (Wenceslao Roces, prólogo, ap. 3. «La formación del individuo»): «La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza»).

32. *Ibíd*. cap. IV, apartado A, «Independencia y sujeción de la autoconciencia: señorío y servidumbre».

33. Véase Edward Palmer Thompson, *Customs in common. Studies in traditional popular Culture*, The New Press, Nueva York, 1992, en especial cap. III, «Custom, Law and Common Right».

34. Edward Palmer Thompson, *Whigs and Hunters. The Origins of the Black Act*, Breviary Stuff Publications, Londres, 1975 [trad. cast.: *Los orígenes de la Ley Negra. Un episodio de la historia criminal inglesa*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010].

35. La presa de Sivens es un proyecto controvertido, destinado a construir un embalse en el curso de un afluente del río Tarn, en la cuenca del Garona. Desde sus inicios, en 2013, provocó un conflicto entre, por un lado, el gobierno socialista de Hollande y los representantes de grandes agricultores y, por otro lado, una coalición de fuerzas ecologistas y anticapitalistas, un colectivo para la salvaguarda de una zona protegida y un sindicato agrícola francés, la Conféderation Paysanne. Tras graves enfrentamientos con la policía y la muerte de un manifestante (Rémi Fraisse, de 21 años, en octubre de 2014), el proyecto fue suspendido. En julio de 2016 el Tribunal administrativo de Toulouse anuló los decretos que habían puesto en marcha el proyecto, cuestionando en particular la declaración de utilidad pública, que había sido una de sus principales justificaciones. (Véase «Barrage de Sivens», *Wikipedia*).

36. Véase «Manifiesto de Nápoles», accesible online en http://europeanwater.org/es/sobre-nosotros/el-manifiesto-de-napoles.

37. Véase http://www.teatrovalleoccupato.it/.

38. Para un ejemplo en España, véase Javier de la Cueva, (2006) «Llevando el *copyleft* a las sentencias judiciales (o La Dinamo absuelta de la demanda de la SGAE)», http://derecho-internet.org/node/357.

Document Outline